في نور الإسلام

رحلة بين العقل والوجدان

بقلم
الدكتور محمد كمال جعفر

دار الهلال

كتاب الهلال

سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الغـــــلاف بريشـــة
الفنانة سميحة حسنين

اهداءات ٢٠٠٣
أسرة أ.د/على عبد الواحد وافى
القاهرة

مقدمة

يعرض هذا الكتاب أنماطا من الفكر ، وألوانا من المشاعر فى ضوء الآفاق الرحبة التى مدها الاسلام ، وفى ظل الثراء العريض ، والعطاء الجزل الذى جادت به مكارمه .

ومفتاح سر الجمع بين هذه الأنماط والألوان هو ادراكنا الواضح لحرص الاسلام على وحدة الكيان الانسانى فكرا ووجدانا وسلوكا .

واذا كنا نفرق بين هذه الجوانب فى حياتنا الثقافية واليومية على وجه العموم ، فاننا غالبا ما نفعل ذلك تيسيرا لأغراض التعليم والدراسة ، لكننا يجب الا نغفل عن حقيقة هذه الوحدة ، فنقع فيما وقعت فيه كثير من الأمم فى لحظات الضعف والتدابر فى أوصال ثقافتها ، بل فى أوصال أفرادها وهيئاتها .

اننا نخشى اغفال هذه الحقيقة لما قد يحملنا على المبالغة فى جانب حتى يذبل الجانبان الآخران ، فنظفر بانسان ممسوخ منفصم متوزع على نفسه وعلى أمته ، متمرد على وحدته وتناسق قواه وملكاته .

واذا كنا على حق فى التمييز بين المناهج المختلفة ، فاننا لسنا على حق فى عدم الافادة من تعاون وتكامل

هذه المناهج ، اذ ان ذلك ليس له ما يبرره من ناحية ، وهو موقف ضار للغاية من ناحية أخرى .

ان هذا الموقف فى الواقع هو المسئول عما عانيناه ونعانيه من اختلاط الأمر علينا حتى أصبحنا نبذل فى سبيل الوسائل مما أدى بنا الى أن ننسى الغايات ذاتها .

ويذكرنى هذا الموقف بواقعة شهدتها وقرات عنها كثيراً وأنا طالب . وكم كانت هذه الواقعة مصدر الهام لكل سخرية وتندر بما آل اليه الأمر من انفصال العرى بين طاقات وملكات وكفايات الانسان ، حتى أضحت الوسائل عن هذا الطـــــريق غايات وتنوسيت الغايات الأصلية التى من اجلها كانت الوسائل .

لقد أعلن بعضهم عن تكوين جمعية لمكافحة الحفاء ، ومنى الفقراء والعاجزون أنفسهم بانتهـــــاء الآلام التى تعانيها أقدامهم حراً وقراً . وتأسست الجمعية وتشكلت هيئة التأسيس ، وتعددت مكاتب الكتبة والمساعدين ، وأجر مبنى ضخم أثث تأثيثا انيقا مترفا بفضل التبرعات التى انهالت على الجمعية بمجرد تأسيسها .

لقد استغرق اعداد المكان والأفراد والآلات والأجهزة المتنوعة الوقت والمال ، حتى اعلن فجأة أنه لم يعد هناك مال لشراء أو تصنيع الأحذية اللازمة لمكافحة هـذا الحفاء .

ولو ذهب احد المسئولين عن هذه الجمعية بمفرده دون أن يستأجر مبنى ، ودون أن يعد كل هذا الاعداد ، — نقول لو ذهب مباشرة لشراء أحذية بما تجمع لديه من تبرعات ، وأعـدت قـوائم المستحقين ، لرأينا الرضـا والبسمة على وجوه هؤلاء التعساء ، الذين أضيف الى

معاناتهم ايلامهم واشعارهم بمـــــا هم فيه ، وتخييب آمالهم .

اننا فى هذا المثال بذلنا كل ما نستطيع فى سبيل تكميل الوسيلة حتى انقلبت بقـــدرة غير قادر ـ غاية ونسينا الغاية التى من أجلها بذلنا هذه الجهود .

***

والمتأمل فى تاريخ الحضارات وصناعها يدرك بجلاء أن العباقرة والأفذاذ فى عالم الفكر والوجدان ، كانوا أفرادا موسوعيين ، تنسجم فى نفوسهم ملكاتهم وطاقاتهم وكفاياتهم فاذا قدموا الفكر أحسست فيه بنبض الحياة وحرارة الصدق والاخلاص ورهافة الحس والالتزام ، واذا قدموا الوجدان لم تخطىء فيه ثراء الفكر ، وعمق المضمون .

فلا يشكو فكرهم الجمود والخمود والآلية ، ولا يشكو وجدانهم الخواء والبلاهة . فليس وجدانهم مجـــرد انفعال أهوج أو اندلاع شعورى طائش ، وانما يأخذ من كل بالقدر الذى يمثل انسانية الانسان .

والأمثلة كثيرة على صحة هذه النظرة عبر التاريخ قبل الاسلام وبعده ، فأفلاطون صاغ أسمى أفـكاره شعرا كما ملأ مشاعره بأجمل الأفكار وأدقها وغيره كثيرون فى الشرق والغرب ، غير أن من المفيد هنا الاشارة الى أن هذا النهج الموسوعى الذى يحفظ على المرء وحدة كيانه واشباع كفايته ، قد تعلمه أفـلاطون من مصر ـ بلد الوحدة والتوحيد ـ دون منازع ، ويـكفى أن تعـلم ان الانبثاق العلمى والفنى والحضارى انما كان من الايمان أو من الدين على وجه الدقة .

لقد كان رجل الدين هو نفسه العالم والرياضى والطبيب والفنان والمعد والممد للعالم وللفيلسوف وللفنان .

وفى الاسلام يبرز اعلام تجلت فيهم هذه الموسوعية الرائعة التى جمعت من أطراف الحياة أقصى ما تمتد اليه همة انسان فكان الفيلسوف هو العالم وهو الشاعر وهو الطبيب وهو الفقيه وهو الفنان وهو المؤرخ ، بل هو المتأمل فى قوانين التاريخ ومسيرة الحياة . فالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم وغيرهم . وذو النون المصرى ، والجنيد بن محمد والترمذى والتسترى وابن الفارض وابن عربى وابن تيمية وغيرهم وغيرهم . أمثلة شاهدة على ذلك .

***

ولا جدال فى أنه اذا نال العقل غذاءه الصالح ، وظفر الوجدان بما يرويه ويشبعه من نبيل المشاعر وشريف العواطف وتوج ذلك كله سلوك فاضل ، فقد تحققت مقومات السعادة والرفاهية والتقدم .

وقد جمعنا فى هذا الكتاب صنوف الأغذية فى طبق واحد ، ليتذوق من شاء ما شاء ، وليتوغل فيما يهوى ان أحس برغبة فى الاستزادة من المراجع المثبتة بآخر الكتاب .

أما فيما يتصل بالسلوك فقد يقول المنطق ، ان الفكر الصحيح والوجدان الصريح يعطى سلوكا صحيحا ، ولكن المنطق التجريدى شىء ، والواقع الماثل شىء آخر .

اننا قد نخالف الحق لأننا نجهله ، وقد نخالفه لأننا نعرفه ولكن لا نشعر به ، وقد نعرفه ونشعر به . ويقف ضعفنا النفسى دون الوفاء له أو الالتزام به .

من أجل ذلك دأبت الأديان السماوية ــ وعلى رأسها الاسلام ــ على رعاية الكفايات الانسانية بما يشمل الفكر والوجدان والسلوك ، وعرضت كافة الوســائل لتغذية ورعاية وحراسة هذه الكفايات ولم يغفل الاسلام لحظة عن تقديم النماذج والمثل وانماط القدوة مصحوبة بالنتائج التى أسفر عنها سلوكها ، وذلك لادراك الاسلام لقيمة القــدوة والايضــاح بالأمثلة على مســتوى الأفراد وعلى مستوى الأمم .

***

ان أول بحث تصادفه فى هذه الصفحات هو بحث الانسان والحياة ، والبدء به أمر طبيعى ، بل أساسى لأنه يترتب على استيعابه تبرير ســـائر البحـــوث والمقالات . وهنا أود أن أهمس فى أذن القارىء العزيز الا يبرح هذا البحث الا وقد كون لنفسه عن نفسه تقديرا حقيقيا للحياة فى وجهها العام ، ولحياته هو فى وجهها الخاص ، فقد يلحظ أشياء فى حياته تجعلها أغلى مما يتصور ، أو أحلى مما يتذوق ، أو أقل مما يصبو اليه ، أو أجل مما كان ينتظر . المهم انه ستتاح له الفرصة للتأمل فيما قال المفكرون عن الحياة بين تفاؤل وتشاؤم ، ليصوغ تأمله هو ، ويسجل رأيه الخاص الذى أرجو أن يكون اضافة الى فكرنا المعاصر .

ونحن فى دائرة هذا المبحث لا نخطىء المركز مهما اتسع بنا المحيط ، ففى المركز نرى نور الاسلام مبددا كل غموض ، وماحيا كل ظلام .

أما مبحث الانسان والقـــدر « فادع للقارىء حرية الغوص فى أعماقه ، أو الطفو على سطحه ، لكن المهم أن يسجل رأيه فى النقاط التى أعقبت البحث ليعرف على

وجه اليقين أنه استوعب ما دار في هذا المبحث ، واحس بأن منه ما يتصل بحياته ، وما قد ينفعه فى الاتباع أو التجنب .

ويمكن أن يزاول القارىء فى هذين المبحثين الأولين نوعا من الرياضة الذهنية بأن يضع لنفسه أسئلة فيما يخص البحث الأول ويضع اجابتها فى صدق واخلاص وصراحة ليعرف الى اى الفريقين ينتمى : الى المتفائلين أو الى المتشائمين ويتمثل ذكاء القارىء حقا فى اختيار الأسئلة المناسبة التى تكشف عن حقيقة نظرته الى الحياة .

كما يمكن فى المبحث الثانى وضع أسئلة فى ضوء ما نعلمه من انفسنا ومن أفعالنا لنحاسب انفسنا بأنفسنا وندرك الموقف الصحيح من مسئولياتنا ومن ولائنا لبارئنا عز وجل .

ويتقدم القسم العقلى خطوة أخرى ليعرض مبحثين آخرين يتصل أولهما بالثقافة بين الأصالة والتجديد أو المعاصرة — وهى قضية لا تزال قيد البحث .. ونعتبر ان السطور السابقة الخاصة بوحدة الكيان الانسانى لها دلالة كبيرة فى هذا الصدد . وللقارىء العزيز مطلق الحرية فى أن يضيف أو يعدل أو يطبق مما قرأ ما يشاء .

أما المبحث الأخير فى هذا القسم العقلى فيتصل بالوجودية والوجوديين وهذه القضية معاصرة ملحة وسيلاحظ القارىء أننا لم نبخس الناس أشياءهم بل بينا ما لهم وما عليهم دون تعصب أو انغلاق ويمكن للقارىء القياس المماثل فى المنهج لعرض المذاهب الحديثة الأخرى كالبرجماتية أو أصحاب مذهب المنفعة فى

الأخلاق أو الماركسية وما اليها . وهذا القسم العقلى برمته ينتظمه خيط دقيق ــ لكنه متين ــ من الايمـــان الذى يسرى ضياؤه فى جوانب هذه البحوث ، وذلك ما يحفظ عليها وحدتهـــــا الى جانب وحدة طبيعتها العقلية .

***

أما القسم الوجدانى فلم نشأ ان نعدد فى معارضه والوانه لكيلا يتضاعف الكد الذهنى وليتمكن القـــارىء من الفرصة المتاحة للتذوق دون الاغراق فى الدراسة والتحليل ، وكم كنا نود أن تتسع بحوث هذا الجانب فتشمل الفن والجمال بصورة عامة والاسلامى بصـــورة خاصة ، وتتتابع أبواب التصوير والرمز والنماذج المتنوعة التى يعقبها النقد والتعليق والاستنتاج ، ولكننا آثرنا أن نقتصر على عدد محدود من النماذج التى تتصل بميدان الأدب فى سموه الروحى ، حتى تتاح الفرصة للاسترواح والاستمتاع .

واذا كنا قد ختمنا هذا الجزء ببعض تأملاتنا الخاصة فما ذلك الا ايحاء وتحميسا لكل من أنس فى نفسه رغبة فى التعبير أو الافضاء سواء بالكلم أو بالنغم أو بالخطوط والألوان . المهم هو البيان ، الذى هو منحـــة الرحمن لهذا الانسان .

وليس قليلا أن يكون البيان منحة الرحمن للانســـان اذ فى ذلك ما فيه من المعانى التى تجل عن الكلمات ، ويكفى أن نشير الى ان ربط صفة الرحمن بتعليم البيان فيه دلالة واضحة على أن البيان نفسه هو من قنوات الرحمة ووسائل الرعاية .

فما أتعس حياة الصمم البـــكم العمى ، ان كانت

الساعات التى تمر بهم تسمى حياة ، وبديهى اننا لا نقصد من فقد الأعضاء الحسية لمناطق هذه الادراكات ، بل اننا نقصد من فقد ميزان الحق والخير والجمال ، فاذا حكم جار ، واذا سلك تهتك واذا عبر سمج وقذف بالحجارة .

اننى أيها القارىء الكريم قبل أن أسلم هذا الكتاب اليك أرجو مخلصا أن ينفعه بك ، وأن ينفعك به . فاذا أثار فيك همة ، أو صحح عزيمة ، أو أيد فكرة ، أو احيا تأملا وحوارا ، أو شرح صدرا ، أو هز شعورا ، أو راود فكرا فذلك من فضل الله واحسانه ، ومن قوة الايمان وأركانه . ومن صفاء الانسان وكيانه .

فأسلم قرير العين ، مشروح الصدر ، واحكم بما شئت وكيف شئت ، فما أسعدنى بمشاركتك وما أغنانى بأخوة فى الله والقلم .

محمد كمال ابراهيم جعفر

القسم الأول :

الجانب العقلي

الإنسـان والحيـاة

يدخل الناس الحياة وهم لا يعلمون ، ويفارقونها وهم لا يعلمون ، ثم هم فيما بين هذا وذاك متحيرون ، سواء أكانوا يدرون أو لا يدرون !!

وقد اختلفت اجابات الفلاسفة على هذين السؤالين الخطيرين اللذين يتعلقان بالحياة : هل للحياة معنى ؟ وهل هى جديرة بأن تعاش وتستمر ؟

ومن حقك أيها القارىء الكريم ان توجه نفس السؤالين أو اية أسئلة أخرى فى هذا الصدد ومن حقك كذلك ان تجد لها الجواب الذى ترتاح اليه .

وتشير كلمة (معنى) فى السؤال الأول الى فكرتين ، الأولى منهما تتصل بالمعنى الكونى الخلقى الميتافيزيقى ، وكأن طارح السؤال يريد أن يقوم بدور معين شأنه فى ذلك شأن سائر الكائنات ؟

والفكرة الثانية تشير الى معنى وجود هدف تكرس له حياة الانسان أو حياة الجماعة له جهودها ؟

وتبادر بالاعتراف بموافقتنا على الراى القـــائل بأن الاجابة عن السؤالين السـابقين بالايجاب يتطلب أولا التسليم بأمرين لا معدى عنهما : أولاهمـا أن الحياة

انسانية جزء من مشروع كونى الهى ، وأن هناك حياة أخرى يلقى الانسان فيها اما سعادة دائمة واما شقاء . ومعنى ذلك بصريح العبارة أن الايمان شرط لازم لتصور معنى مفهوم ومقنع للحياة من جهة ، ولابراز قيمة هذه الحياة من جهة أخرى ودعوى امكان رؤية معنى للحياة دون التسليم بالألوهية وفكرة الخلود دعوى باطلة لا تصمد للنقد الدقيق ، اللهم الا اذا أريد لمعنى الحياة أن يكون معنى سطحيا تافها لا يعدو فترة محدودة فى الزمان والمكان .

ومهما يكن من امر فاننا لا نجد مانعا من استعراض جوانب الفكرتين المفهومتين من لفظ « معنى » الوارد فى السؤال ، وهما — كما سبقت الاشارة — المعنى الكونى الميتافيزيقى ، والمعنى الدنيوى التجريبى ، ومن ثم نستعرض قيمة الحياة من الجانب الذاتى أولا ثم من الجانب الموضوعى ، أى بالنسبة للشخص المجرب أولا ، ثم بالنسبة لنا نحن ازاء هذا الشخص المجرب . مع ادخال تجاربنا نحن فى الاعتبار .

أما الجانب الميتافيزيقي للحياة فان علماء الكلام واللاهوتيين وذوى الثقافة الدينية الثابتة يربطون دائما معنى الحياة فى هذا الكون بالاتصال بالله باعتبار الحياة فى جملتها مشروعا الهيا مسبق التدبير . وبذلك وافقوا تماما على أن الحياة جديرة بأن تعاش وعلى أن لها معنى خالدا مفهوما .

ولكن بعض الملاحدة يظهرون موافقتهم للدينيين فى أن التكذيب بالألوهية والبعث يجعل الاجابة عن السؤالين السابقين بالسلب أو النفى ، ولذلك فهم يرون فعلا أن الحياة الانسانية بخاصة — وحياة الكون بعامة — غير

ذات معنى وليست تستحق أن تعاش ، ومن العجيب انهم يسوون بين هاتين الفكرتين على ما بينهما أحيانا من فروق جوهرية .

ويمكننا تلخيص اتجاهات الفلاسفة ـ تسهيلا للقارىء ـ فى نزعتين كبيرتين : نزعة التشاؤم ونزعة التفاؤل .
ويلح فريق المتشائمين على ايضاح أن تشاؤمهم مبنى على أسباب فكرية ، وليس تعبيرا عن مشـــاعر طاغية أو مفاجئة ، ولذلك فهم يدعون أن النتائج التى وصلوا اليها انما هى نتائج موضوعية ، وقد يقدمون من الأدلة على هذه النتائج ما يرونه مؤيدا لوجهة نظرهم . ومن أوائل من أعلن خلو الحياة من المعنى والهدف « أبيقور » الذى قاده تطرفه الى أن يتصور أن الحياة مهزلة ، فيها من الخبل ما يستحيل معه ان يكون قد أبدعها عقل الهى ، ولذلك دعا الى اغتنام المتعة فقط وتجنب الألم ولكنه فى الوقت نفسه قال « ان الموت لهو الطبيب الرفيق الذى يشفينا من اشد الأمراض فتكا وهو مرض الحياة . وركز أبيقور على ضرورة ازالة الخوف من الموت « لأنك لا تغتم ولا تنزعج لعـــدم وجودك قبل أن تولد » ولأن « حياتك رقصة فاتنة فى وضح النهـــار بين لحظتين خالدتين من النـــوم اللذيذ » . ويبدو فى هذا القول الأخير من التناقض ما لا يحتاج الى بيان ، اذ كيف يوصف العدم بأنه نوم لذيذ ؟ ومن أين تأتى اللذة . لمن فقـــد الحياة ؟

ويرسم الانسان لدى هذا الفيلسوف وكأنه منجذب بين قطبين متعارضين أحدهما يقرب من الموت ، والآخر يقرب من الحياة ، « متاعب الحياة توفيق بيننا وبين الموت ومباهج الصداقة توفيق بيننا وبين الحياة » .

ومن اعتى المذاهب تشاؤما فى رسم صورة هذه الحياة البوذية ولكن هناك من أراد الدفاع عنها بأنها لم تقع فى تناقض المتكلمين والدينيين . هذا التناقض فى زعم أمثال هؤلاء ـ يتمثل فى الجمع بين الاعتقاد فى اله رحيم يفيض حبا ورحمة ، وبين ما نشاهد فى العالم من الوان الآلام والأحزان وصنوف التعاسة والشقاء . ويصف هؤلاء موقف البوذية بأنه الدقة العقلية .

ولنا أن نقول : اين تلك الدقة العقلية ، وهى تدعو الى انكار ونبذ كل جوانب الحياة الحالية . اننا لا ندرى كيف نوفق بين فكرة البوذية فى عدم الاغترار بالمظهر والأخذ به وموقفها من الآلام فى مظهرها دون تفريق بين دوافعها وأهدافها . لقد أخذت فعلا بمظاهر الآلام والأسقام ، فلم تحاول أن تسبر غور هذه الظواهر ؟ وكيف فاتها أن الحياة الحالية ذات طبيعة خاصة ، تحتم الصراع بين الأضداد والنقائض ؟

ولو كانت الحياة الحالية وجها واحدا ، ونمطا واحدا مع كل فرد وكل مجموعة ، لما كانت هناك أية فرصة لاختبار معادن الناس ، أو استخراج طاقاتهم وخصائصهم الجوهرية الكامنة ، ولأضحت الحياة سكونا دائما بل موتا محققا .

ان الاختراعات الحديثة مثلا ـ الى جانب ما تسهم به فى تذليل صعاب الحياة وجعلها أكثر أراحة ـ تعتبر فى الواقع تعبيرا حيا عن ايجابية الانسان وصراعه مع نقائض الحياة ، ان هذه الابتكارات فى دنيا الفكر أو التطبيق هى الامارة الواضحة على حيوية الانسان وفاعليته .

ان المحن والآلام ، مع مرارة مذاقهـا ـ اذا احسن استقبالها ـ تشحذ وتصقل النفس الانسانية ، وقد تستثير مقومات الصمود حتى تزول هذه المحن وتلك الآلام وعندئذ تسترد الانسانية ابتسامتها واشراقهـا بصورة أروع ، بعد أن تكون قد ذاقت الفـرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحيـاة ، وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها ، ليس من الدقة العقلية فى شيء . ان بالحياة الفرح والترح ، والبؤس والنعمة ، والصحة والمرض ، والضحك والبكاء ، والورد والشوك ، والحرب والسلام ، والغنى والفقر ، والميلاد والموت ، والأعياد والمآتم ، وما الى ذلك من المتقابلات التى لا يحصرها عد . والمهم أن نعلم ان الحياة على هذا النحو تقدم للانسان أنواعا جديدة متواصلة من التجربة ، مما يتطلبه موقف المسئولية الهادف .

ولا يغرب عن البال ان الحياة ـ فى صورتها الراهنة ـ معرض غنى بالتجارب الحسية والعقلية والجمـالية والأخلاقية والدينية . ففيها جمال الحب والصداقة ، وقداسة الصلاة وعذب المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء ، وسحر الأنغام والألحان وفيها المنبع الثر لكل ما يشيع البهجة ، ومن زهر وطير وماء وقبة زرقاء ، واغفال كل هذه الجـوانب ليس من الدقة أو الأمانة أو النزاهة العقلية .

واذا تصفحنا القرآن الكريم ، وجدناه يفيض بالآيات الملفتة الى جمال الطبيعة فى صورتها المنظورة ، وصورتها المعقولة .

وهناك كذلك الآيات الداعية الى التمتع فى غير سرف ولا مخيلة، وبشرط أداء حقها ، وصيانتها بذلك . مع تبصير الانسان فى كل مناسبة بأن رضى الله — عز وجل — المزيد ، فالله — جل جـلاله — وهاب وما كان عطاؤه محظورا « وهو الذى انشأ جنات معروشـات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من تمره اذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين (١) » . « ومن آياته أن يرسل لكم الرياح مبشرات ، وليذيقكم من رحمته ولتجرى الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون » .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب (٢) » . ويوجه القرآن الى استشعار الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة « ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة أن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون (٣) » .

والأمثلة تطول جدا اذا حاولنا احصاءها أو الاشارة اليها ، ولكن الخلاصة الهامة والعامة التى يمكن أن نستوعبها من الروح القرآنية ازاء هذا العالم ، وهذه الحياة : أنها مرحلة حقيقية ضرورية ، وجدت

(١) الانعام / ١٤٤
(٢) سورة ق / ٦ـ٨ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الاهمية فى هذا السياق ، لانه يعرض الجانب الاخر من الحياة .
(٣) الروم / ٢١ ، قارن ١٦ — ٢٠ ، ٢٢ — ٢٧

لهدف ، بل أن الموت والحيـــاة والشر والخير محك الابتلاء والاختبار. واظهار الكامن من الصفات والخصائص ولذا كان دور الانسان فى هذه المرحلة أن ينسمح لطاقاته بالافصاح عن نفسها فى حدود المعطيات الممنوحة ، وأن يطول شخصيته ويثريها ــ قدر المستطاع ــ من التجارب، على الا يكون الانسان رهن للقيد أو حبيس الانخــــداع بالمظهر فيظنه دائما الى الأبد .

وهذه النظرة ــ كما قلنا ــ تسمح بالايجابية الواعية ، لا الايجابية الساذجة التى تقصر اهتمامها وغايتها على المظهر المحدود والموقوت على انه أبدى ودائم على اعتبار الا شيء وراءه .

ان قصر فترة الحياة الدنيا بالنسبة لكل فرد يعتبر فى نظر الاسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية ، وكل ساعة فيما يطور الانسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلة (أى الحياة الآخرة) يصنعها كل انسان بنفسه الآن .

أما البوذية فترى هذه الحياة مشروعا شريرا ، يجب التخلص منه ، ولذا سنرى مدى التناقض التى تقع فيه ، حين تدعو الى فضيلة الصداقة والمحبة مثلا ، اذ تجعل ذلك متوقفا على محبــــة الانسان لنفسه ، حتى يمكن التسليم بانتقال المحبــــــة الى الغير ومقتضى التعاليم البوذية التخلص من هذه النفس وخصائصها ، فماذا يحب الانسان ؟ يحب اطــــــلاقا عاما ؟ من المحب ومن المحبوب ؟

بل ان مقتضى محبتى لغيرى أن اخلصه من بدنه أو من نفسه ، فهل أقتله ليريح وليستريح ؟ لقد حاول شراح البوذية مؤخرا تعديل بعض هذه التعـــاليم بتنصيب

غرض سماوى ، أو علوى تصل اليه النفس ، ومع ذلك لم تسلم من التناقض . اذ أن البشر جميعا فى نظرها ليسوا ذوات مستقلة ، لها خصائص جوهرية ، بل مجموعة من الخواطر والمشاعر والدم واللحم ، يجرفها التيار العام ضمن ما يجرف من ظواهر .

وانا لنجد من المناسب فى ختام تعليقنـــا على نظرة البوذية الى العالم والى الخلاف البادى بينهـــا وبين الديانات السماوية ، أن نقتبس المثال الذى ضربه الدكتور ماكى للمستويات المختلفة لرؤية هذا العالم .

لقد شبه هذا الاستاذ العالم بنور كهربى لعلامة تجارية أو اعلان خاص (مثـــل تلك الاعلانات التى نراها على واجهة المحال التجارية ودور السينما وما اليها) هـذه العلامة التجارية أو الاعلان الكهربى التجارى ، ينظر اليه فى مستوى معين على أنه مجرد تنظيم وضعى لعدد من « اللمبات » الكهربية ، أو عدد من الخطوط الكهربية (النيون) لا أكثر ولا أقل .

ولكن نفس الاعلان يبدو ــ على المستوى الآخر ــ شيئا مختلفا تماما اذ يظهر عبارة ذات معنى مفهوم . ولكنك لا تدرك ذلك الا اذا كنت تعرف القراءة ، فالقراءة هنا هى الضـــــوء الذى يمكنك من فهم هذا الاعـلان أو العلامة .

ان هذا المثل يصلح تماما لشرح فائدة الايمان ، وتمثيله بالضوء الذى يوضع خلف الظهور ليكشف عن الأشياء أمامك ــ ان ضوء الايمان بالوحى السماوى ، هو الذى يزيل امية البصر الانسانى ، فيقرأ الوجود ــ العـالم ــ فى يسر وسهولة ، وفى رضا ، واقتناع . فليست

المسألة مسألة الزاوية التى ينظر منها الى الشىء ، بل المسألة تتعلق بالمثال أو النموذج أو الموقف الذى يرتضيه الانسان . ومما لا شك فيه ان النموذج أو المثـــال يستتبع سلوكا وفكرا ، وتقيدا واقعيا واضحا . فاذا كانت البوذية ترى العالم شرا ، فان الأديان تراه صنعة الله ، ولابد أن يكتنف الخير .

واذا كانت الأديان السماوية تتفق فى اعتبار فضل الله واحسانه أساسا هاما وعاملا فعالا فى الظفر بالنعيم أو السعادة أو علو المقام فى الآخرة ، الا أنه فى كثير من المناسبات لا يقلل من قيمة ايجابية الفرد ، وضرورة الدور الذى يؤديه فى هذه الحياة ويكفى فى هذا المقام ذلك الشعار القرآنى « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » .

كما تتفق كذلك فى رفض القول بأن أنواع الـكفاح ، والوان المقاساة والتألم التى يخوضها الانسان فى هذه الحياة تنتهى بفقدان الانسان نفسه ، واهدارها فى أعماق شىء لا نهـائى ، خال من كل الملامح الايجـابية المميزة كالترفانا » .

ان الاسلام يعترف بوقـوع الآلام والأحزان ، وهو يعزوها أحيانا الى رعونة الانسان ونظرته السطحية ، بل يعزوها الى طبيعته التى لم تتهذب ، ولم تنضبط بعمق النظرة فى رؤية الأشياء من الله قال تعالى « أن الانسان خلق هلوعا . اذا مسه الشر جزوعا . واذا مسه الخير منوعا . الا المصـــلين ... » وهو يرسم كذلك الموقف الصحيح أو المثالى للانسان ازاء ما ينـاله من أشياء هذه الحياة ، اما عطاء واما منعا وهذا الموقف

يحقق اتزان الشخصية وعدم تعرضها للهزات المنيفة ، سواء كانت هزات سرور أو هزات حزن . وعلم النفس خير شاهد على هذه الحقائق يقول جل شأنه « لـكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

وموقف التحمل والتعالى على المصـــائب والكوارث يحبذه القرآن بطرق كثيرة ، اما بالتلميح الى ما فى بعض المصائب من اوجه الخير الخفية التى لا يدركها المعنى بالأمر ، واما بالتصريح بعـــــدم دقة أو صحة الحكم الانسانى الذى يكره الشيء وهو خير ، وقد يحب الشيء وهو شر ، واما بالوعد بالتعويض وجزيل المثوبة ، واما بالتصريح بالحكمة التربوية التى تكمن فى مثل هـذا اللون من الحوادث ، ولا يعدم القارىء تلمس أمثلة كثيرة لذلك فى القرآن الكريم (١) .

وفى ضوء ما سبق يبدو التحليل الذى يقدمه بعض الباحثين الأوروبيين لمواقف كل من الأديان الثـلاثة ـ البوذية والمسيحية والاسلام ـ ازاء الآلام والأحزان غير دقيق بالمرة فهذا الباحث يرى أن (البوذية) ترجع الآلام والأحزان الى الموقف الخـاطىء الذى يقفه الانسان من العالم . أما الاسلام فانه يعتبر الآلام والأحزان غير مفهومة أو معللة ويقف عند هذا الحد . وأما المسيحية فتقبلها وتقهرها بعمل خلاق .

والواقع ان هذا سوء فهم للروح الاسلامية ـ فبصرف النظر عن الحجج الكلامية العـديدة التى تضمنها علم الـكلام الاسلامى بشأن تعليل أفعال الله ، وفكرة الخير

---

(١) من قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لاتعلمون »

والشر والصلاح والأصلح والحسن والقبح ، وما الى ذلك كله ـ فليس هناك مطمع لمزيد من التشجيع الذى بينه الاسلام لقهر الالام والتغلب على الصعاب والأحزان .

بل ان القرآن تضمن فكرة امكان اخبار أصحاب البلاء قبل نزوله حتى يستعدوا له ويتحملوه ويقهروه ، وبذلك يتجاوزون ناره وقد انصهرت نفوسهم ، وتبلورت صفاتهم وبرزت فضائلهم وكملت تربيتهم تدبر هذه الآية « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون » .

ان هذه الآية تحمل كل مؤهلات التجدد والانطباق والنفع فى كل جيل وفى كل زمان . على ان الاسلام لا يعترض على فكرة البوذية فى الحدود التى تحصر بعض الالام والأحزان الى الموقف غير الصحيح الذى يقفه الانسان ، ولكنه يعترض اعتراضا حاسما على اعتبار مجرد الوجود فى هذا العالم مدعاة للأحزان والآلام ، كما يعترض على اعتباره مجرد خدعة ووهم جسده الخيال .

ان الاسلام ينادى طلاب المستقبل ان يعملوا الآن تحت كل الظروف التى قد تحيط بهم ، فمهما قست الظروف فالله من ورائها محيط . ويظهر الاسلام لكل منصف شعار كل نبى « ... يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » .

ويجب التنبيه الى أن الاسلام لا يقصر الجزاء على

الحياة الأخرى بل يجعل قدرا منه هنا فى هذه الحياة . « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ، ولنجـــــزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون (١) .

أما فيما يتصل بالنعيم أو الجنة فان الاسلام يجمع لها من الصور العديدة ما يجعلها موازية تماما لـكافة المستويات البشرية وطوابعها المختلفة . ولعل أهم نقطة فى هذا الصدد هى « فكرة استمرار التقدم فى الجنـة ذاتها ، واطراد الترقى (٢) » .

هذه الفكرة الدقيقة والخطيرة معا ، لم يتضمنها أى كتاب دينى مقدس .

ان القول الشائع فى الأديان ــ حتى بين بعض علماء المسلمين ــ أن الآخرة تمثل عالما تاليا لهذا العالم ، وفيها يحصد الانسان ما زرع فى هذه الحياة وحسب ، فينال جزاءه وتتقرر مرتبته ، وينتهى الأمر عند هذا الحد . ولكن القرآن الكريم يشير فى كثير من المناسبات الى أن المتقين والمؤمنين الصـــالحين يواصلون سلم ترقيتهم ــ سواء كان ذلك فى صورحسية، أو صور روحية . فمن الأول قوله تعالى « لكن الذين اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف (٣) » .. ومن الثـانى دعوة المؤمنين فى الآخرة قائلين « ربنا أتم لنا نورنا » (٤) .

ولقد نبه بعض صوفية القرن الثالث الهجـرى فى

---

(١) النحل / ٩٧
(٢) أشار الى هذه الفكرة مولانا محمد على « بلاهور » فى مقدمته للترجمة الانجليزية للقرآن الكريم .
(٣) الزمر / ٢٠
(٤) الحديد / ٨

الاسلام الى حاجة الناس الى العلم حتى فى الآخرة . ويشرح هذا العالم ذلك فى أسلوب طريف حيث يقول : لا يستغنى الناس عن العلماء فى هذا المقام ، قال : ان اهل الجنة حين يستوفون اغراضهم ويحققون آمالهم ، يقفون عند نقطة معينة لا يدرون بعـــدها ماذا وكيف يطلبون ، ومن ثم يتجهون الى العلمـــاء بالله يسألونهم الرأى فيرشدهم العلمـــــاء الى ما هو أسمى واجل ، ويعلمونهم أدب الطلب من الله ، ونوع المطـلوب الذى تستدعيه حالاتهم المترقية على الدوام . ولعل ما يشهد لذلك « فكرة المزيد » التى يتحدث عنها القرآن بالنسبة لأهل الجنة (لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد) أن فكرة التقدم المستمر للمؤمن فى الجنة تعتبر حتمية اذا دققنا فى حقيقة النظرة الاسلامية ، فالمفروض أن أروع وأجلى ما ينتظره المؤمن ، لا يقتصر على المتع المحدودة المصورة بصورة حسية ، بدليل قوله تعالى « ورضوان من الله اكبر » ان قمة ما ينتظره عظيمو الهمم ، النظر الى وجهه الكريم والتمتع برضوانه المباشر . ولما كان ــ الله ــ لا نهاية لجلاله وكماله وجماله ، كان من المتوقع أن ينكشف للمؤمن آفاق فآفاق من جلال وكمـــال الالوهية ، دون استطاعة الاتيان عليها جميعا . وهذه نتيجة منطقية لفكرة الألوهية فى الاسلام ، التى تدل فى النهاية على أن كل انسان يدرك من قدسها ما تسمح به موهبته ، وما يجود به فضل الله .

ولقد ألح القرآن ــ من أجل تقـــدير فكرة الجزاء لتحسين السلوك ــ على تأكيد البعث نظرا لما واجهه من انكار الطبيعيين من العرب الذين رأوا أن الحياة « ان هى الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر »

والذين رأوا ان احياء الأموات امر مستحيل او مستبعد ونعتبر الآيات ٧٨ ـ ٨٥ من صورة يس أروع ما يمكن أن يتضمنه كتاب بشأن الاقناع بفكرة البعث (١) وقدرة الله فى ايجاز معجز للغاية . ولا عجب ان يعلق الـكندى ـ الفيلسوف العربى الاول ـ على هذه الآيات بقوله « فأى بشر يقدر بفلسفة للبشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ـ جل وتعالى ـ الى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من ايضاح أن العظـــــام تحيى بعد أن تصير رميما ؟ وأن قـدرته تخلق مثـل السموات والارض ؟ وأن الشىء يكون من نقيضه ؟

كلت عن ذلك الالسن المنطقية المتحايلة ، وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية .

(١) الواقع أن القرآن الكريم سلك مسالك شتى فى تأكيد هذه الفكرة ، ومن اهمها توجيه النظر الى وقوع تجارب فعلية لها ، كما يرد ذلك فى قصة سيدنا ابراهيم عليه السلام ، فهو نبى عظيم يسأل ربه « كيف يحيى الموتى » ويأمر الله لاجراء تجربة للتحقق بنفســـه من صدق كلمة الله « انظر : البقرة / ٢٦٠ » . ولا تقتصر التجربة على الفرد أو مجموعة صغيرة من الافراد كما فى القصة السابقة بل تشتمل أيضا على القرى أو البلاد (انظر : البقرة / ٢٥٩) ومنها نرى تحقيق الفكرتين معا : مايتعلق بالفرد ، وما يتعلق بالجماعة ولما كانت هذه الحوادث عرضة للتكذيب من الوجهة التاريخية ، وجه القرآن الانظار الى حقيقة يدركها كل جيل فى كل مكان ، وهى تلك التى تتعلق بتحول الارض من الموت والجدب والتعرى ، الى الحياة والانبات والتزين .

فـريق التشـاؤم

اذا كان أبيقور قد أطلق شرارة التشاؤم ، فان أصرح نزعة للتشاؤم تبدو فى صورة مذهب منظم يوجد لدى أ . شوبنهور الفيلسوف الالمانى الشهير حيث يقـول : ان العالم شيء لم يكن ينبغى مطلقا أن يوجد . ويقول : الحقيقة أن من واجبنا الا نطرب ونفرح ؛ بل أن ننعى وننوح ونحزن على وجود العالم الذى يفضل عدمه بكثير على وجوده .

ويبدو تطاوله الفكرى حقا حين يذكر أن من السخف أن توصف الحياة بأنها موهبة كما وصفها بذلك فلاسفة كثيرون وخلق لا يفكرون « أن من الواضح أن كل انسان كان سيرفض بالطبع قبول مثل هذه المنحة اذا قدر له أن يذوقها « كعينة من قبل » !!!

ويصرخ شوبنهور أنه بالنسبة لهؤلاء الذين يؤكدون لنا أن الحياة درس يرد عليهم قائلا انه لاجل هذا السبب عينه كان يتمنى أن يترك فى السكينة وسلام العدم كما يزعم حيث لا حاجة الى درس أو أى شيء آخر .

والأدلة التى يسوقها شوبنهور لتبرير تشاؤمه ، وفقد ثقته بالحياة ، منها ما هو ميتافيزيقى خالص ، ومنها ما يبنى على مذهبه الفلسفى الخاص . ومن أبرز النقاط

التى يركز عليها شوبنهور انتباهه - ويريد بذلك جذب انتباه الآخرين نقطة « خداع السعادة » أو ما يسميه الناس بالسعادة ، يقول شوبنهور « كل شيء فى الحياة يوضح ان السعادة الأرضية مصيرها اما الى الفساد ، واما الى أن تكون مجرد وهم وخداع » ان الناس ازاءها اما ان يفشلوا فى تحصيلها واما أن يصلوا الى ما كافحوا من اجله حتى اذا حصلوا فعلا ، خاب ظنهم وأملهم ، ومع ذلك يكرر الانسان نفس التجربة فى معاودة الكفاح بمجرد أن تلوح له غاية اخرى .

ان السعادة فى نظر شوبنهور تكمن دائما فى المستقبل او فى الماضى . اما الحال - أو الآن - فيشبهه شوبنهور بسحابة قاتمة سوداء تزجيها الرياح فيبدو ما قبلها وما بعدها مشرقا مضاء صافيا ، بينما تظل السحابة ملقية قتامتها وظلالها على الأشياء . ولاجل ذلك « لم يكن الحال كافيا ، أما المستقبل فهو غير متيقن ، والماضى لا يمكن استعادته » . ظلام فى ظلام فى ظلام !!!

واذا كان من الصحيح على قول شوبنهور انه لا توجد سعادة حقيقية ولا يوجد سعداء حقيقيون ، فلماذا اذن يحسد الناس بعضهم بعضا ؟ الا يدل ذلك على ان الحاسدين يرون المحمودين السعداء سعداء حقا ، وذلك اعتراف موضوعى بامكان تحقيق السعادة ؟

ويعلل شوبنهور ظاهرة الحسد بأنها نابعة من الشعور بالتعاسة مما يجعل الناس لا يحتملون رؤية انسان يظن أنه سعيد حقا - مع ان هذا الانسان نفسه ليس سعيدا بكل تأكيد . والعجيب حقا فى فكر شوبنهور أنه يرى ان السعادة - حتى حين تكون أمرا واقعا بالنسبة لندرة من الناس - تعتبر مع ذلك حقيقة سلبية ، فنحن مثلا

لا نحس ولا نقدر اعلى عناصر السعادة من الصحة والشباب والحرية ، حتى نفقد هذه الأشياء . حتى المتعة والرضا فى نظر هذا الفيلسوف ليست الا اختفاء التطلع والحاجة او اختفاء الألم ، حيث ان الشقاء والتطلع والألم حقائق ايجابية (١) .

ويزعم بعض الباحثين أن هناك من الدلائل ما يقوى موقف المتشائمين واذا فحصنا هذه الدلائل التى يستند اليها هؤلاء أمكننا اختصارها فى ملاحظات قليلة تتمثل فى ما يلى :

١ ــ قد لا يوجد من يظفر بسعادة حقيقية دائمة ــ وان وجد ، فعدد نادر للغاية بالقياس الى البشرية .

٢ ــ متع الحياة ــ اذا وجدت وأتيحت ــ متع عابرة سريعة الانقضاء .

٣ ــ هناك من الحوادث والكوارث ما يحطم الخطط والآمال مهما سمت (٢) .

وقد يضيف هؤلاء الى هذه الملاحظات ظاهرة الموت التى خيم خيالها على عقول عدد من الفلاسفة فملأتهم رعبا وهلعا من أمثال تولستوى ودارو . والأول قد صور الحياة تصويرا قاتما وأبداها خالية من كل معنى ومن كل هدف ، وأدى به تطرفه التشاؤمى القاتل الى درجة أنه

---

(١) الواقع أن شوبنهور لم يثبت على القول بسلبية السعادة والمتعة ، بل انه مؤخرا خلع عليها من الايجابية ماخلعه على الالم والشقاء ، وان كان قد بقى على الحاجه بعدم دوامها أو قيمتها .

(٢) يتبع هذا السبيل فى تصور الفناء التام للحياة وايلولتها الى الدمار الشامل بنظرة شاملة متأثرة بالعلوم الطبيعية والرياضية برتراند رسل . ومن الواضح أنه اذا كان كل شىء سينتهى الى التراب أو العدم كما يحكى رسل ــ فسيان اذن أن نحيا أو نموت .

يشجع الانتحار ويصف المنتحرين بانهم شجعان أحسنوا التخلص من مأزق الحياة .

نقد الموقف المتشائم ونقضه :

ان فشل المتشائم فى رؤية هدف أو معنى للحياة يرجع الى منطلق خاطىء جعله يخلط تماما بين الجانب الميتافيزيقى من جهة ، والجانب التجريبى من جهة اخرى : ان تصور الحياة خلوا من الهدف والمعنى مبنى على زعم متهافت يفترض فيه وجود الكون بالصدفة العشواء . وهذا ما لا يقول به عقل سليم يحترم قواعد المنطق الدقيقة ، لأن عقليتنا تعودت أن تعزو كل مسبب الى سبب يسبقه ويؤثر فيه . ومهما دار العقل يمنة أو يسرة ، علوا أو دنوا فلابد أن يسلم بمبدع وموجد لهذا الكون . وليطلق على هذا المبدع الموجد ما يحلو له من الفاظ او أوصاف ، وبمجرد التسليم بموجد أو مبدع يتبع التسليم بوجود غاية ومعنى للشىء المبدع أو الموجود .

ان فشل الفرد فى أن يرى معنى لحياته ، لا يستلزم منطقيا الا يكون هناك معنى للحياة فى جملتها أو لوجود الكون بأسره . وذلك لأن ما يسرى على الجزء وهو فى هذا المثال قليل جدا ـ قد لا يسرى على الكل ، كما أن عدم الاكتشاف لا يدل على عدم الوجود ، فان كثيرا من الحقائق والظواهر كانت موجودة بالفعل ولم نعلم بوجودها الا بعد اكتشافها ، ولم يكن جهلنا بهذه الحقائق ـ ولن يكون ـ دليلا قاطعا على عدمها .

فالواقع ان الدين والعقل يؤيدان تحقق المعنى

الميتافيزيقي للحيـــاة ، ويعزز ذلك ايضـــا أمثلة واقعية سجلها التاريخ .

فالأديان السماوية الكبرى ـ وعلى رأسها الاسلام ـ تعتبر هذه الحياة مرحلة حقيقية ضرورية وجدت لهدف، بل ان الاسلام يوضح في جلاء ان الموت والحياة والخير والشر ، محك الاختبار (١) ، واظهار الكامن من الصفات والخصائص البشرية . وصنع الحياة المستقبلة في خضم هذه الحياة الحاضرة . ولذا كان على الانسان الا يكون رهن القيد أو حبيس الانخداع بهذه المرحلة المحـدودة فيظنها دائمة على ما هى عليه الى الأبد .

ان قصر فترة هذه الحياة الدنيا بالنسبة للفرد يعتبر في نظر الاسلام مدعاة لاغتنام كل ثانية وكل دقيقة فيما يطور الانسان حسيا ومعنويا ، وذلك لأن الحياة المستقبلة ـ كما سبق ـ يضعها كل انسان الآن صحيح أننا لا ندرى من المعنى الغائى للخلق بالنسبة للانسان الا ما أخبرتنا به الكتب السماوية ، ولكن لدينا من التفكير ما يشهد لسلامة هذا المعنى في صورته العامة وان كنا نعجز فعلا عن تتبع التفصيلات في ظواهر هذا الكون .

ان تصور الحياة « كسفينة في البحر تدفعهـــا كل موجة وتسوقها كل ريح ، وهى مقلعة دون ميناء أو مرفأ أو اسطرلاب أو ربان » قول حيران قد عمى عن لطيف التدبير والاحكام المشاهد في الكون بصورة عامة مطردة ، خولت العلم أن يتقدم فعلا وأن يكتشف القوانين .

أما من حيث الأمثلة الواقعية التى سجلها التاريخ ،

---

(١) قال تعالى : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا » من سورة الملك وكذلك قوله تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينـا ترجعون » أنظر كتابنا (فى الدين المقارن) ٢٧٢ وما بعدها .

فهناك أناس عديدون عاشوا حياه عامره بالمعنى ، غنيه بالهدف ، وهم هؤلاء الذين كرسوا جهودهم ، وجندوا انفسهم لتحقيق قيمة كبرى او رسالة عظمى ، وعلى رأس هؤلاء جميعا الأنبياء والموسلون وزعماء الاصلاح الذين لن تمحى آثارهم من ذكرى التاريخ وحافظه البشرية .

على أنه من الناحية الفردية ، ليس من الضرورى ان تكون هناك رسالة كبرى أو هدف عام أمام كل انسان حتى نصف حياته بأنها ذات معنى ، بل يكفى أن نلمح فى حياته بعض الارتباطات والعلاقات التى لا تصل الى غاية من السطحية ، او التفاهة بحيث تمتنع وصفها بالامتلاء بالمعنى والهدف . ومن البديهى ان مقياس العمق والسطحية فى هذه العلاقات أو الارتباطات أمر نسبى ، فليعتبر اذن على درجات .

ومن سخافة التفكير وعقمه حقا اعتراض الفلاسفة على الدينيين القائلين بوجود معنى كونى للحياة كتطبيق لمشروع الهى ، بقولهم : « حتى لو سلمنا بأن هناك معنى كونيا للحياة فانه لا يلزم أن تكون حياتى — كجزء من المشروع الالهى — ذات معنى لأن ذلك مشروط أولا بعلمى بالخطة الالهية ، ورضاى عن هذه الخطة ومعرفة مكانى بالضبط منها » !!! تأمل هذا الاستعلاء الكاذب .

ويتساوى مع هذا السخف قول شوبنهور السابق القاضى برفضه الحياة لو عرضت عليه أو ذاقها من قبل . ويضم الى هذا السخف التناقض الفاضح فى الموقف المتشائم ، اذ تذم الحياة وتلعن فرصتها ، وتخلى تماما من المعانى والأهداف ، وتصور بأنها عبث ، ومباءة للحزن والألم وان الموت خير من الحياة ، فى الوقت الذى يقال

فيه ان الموت شيء مرعب رهيب لأنه يفصلنا عن تحقيق ما نعتز به من مثل أو قيم أو تجارب ، ومن ثم يستنبط المتشائمون انه ليس هناك ما يستحق أن يصنع في الحياة نفسها . فهم يتناقضون في الحكم على الموت بأنه رهيب مرعب لأنه ينهى شيئا هو الحياة وفي نفس الوقت يفضلون الموت على الحيــــاة . فاذا كان الموت شرا لأنه ينهى شيئا لا نود أن ننهيه ، لزم أن يكون هذا الشيء الذى لا نود له الا الانتهاء شيئا طيبا وهو الحيـــــــاة فلم كل هذه النقمة عليها اذن ؟

اننا لا ننكر امتلاء الحياة بصور الأسى والألم والتعاسة والشقاء كما لا ننكر عبور المتع وعدم ثباتها بالنسبة لنا ــ نحن البشر ــ لكننا لا ننكر أيضا ان هناك صورا للفرح والسعادة واللذة والخير ؛ حقيقة ان الحياة تضم من الأضداد ما لا يكاد يقيده حصر فهناك الاشراق والظـلام والصحة والمرض والجمال والقبح والخير والشر والورد والشوك والألم والجرح والسلامة وما إلى ذلك مما يفوق العد . وتركيز النظرة على جانب واحد في الحيــــاة قصور فكرى ومجافاة للدقة الموضوعية بصرف النظر عن المفكر نفسه ، بمعنى أنه اذا أخطأني مفتاح السعادة فليس معنى ذلك فلسفيا خلو الحياة من السعادة كما أن موضوع السعادة أو مصدرها يختلف باختلاف الأفراد . لذا وجب على الفيلسوف أن يستقصي ألوانها وموضوعاتها ويحاول أن يربط بينها أو يستنبط منها لبــا وجوهرا مشتركا يسمو بقيمته الى أعلى مستوياتها .

اننا نرفض موقف شوبنهور ونظراءه ، ونصفه بأنه موقف انسان موتور يمتلىء كراهية واحتقارا للانسان . وموقف شخصية عاجزة عن بث الحب والصـــــداقة

او تقبلها ، انه رأى من البشرية جانبا مظلما فحسب ، فجعلته تعاسته الشخصية يبالغ فى تعاسة الآخرين صحيح ان كثيرا مما نتطلع اليه قد يكون مخيبا للآمال ، لكن ذلك ليس قانونا عاما يصح ان تبنى عليـــــه قاعدة الحياة ، ومن ثم يحكم عليها بهذا الحكم القاسى المثبط للهمم .

وليس هناك اى مبرر منطقى لجعـــل الألم والشقاء ايجابيين وجعل السعادة والمتعة سلبيتين .

ان أى مذهب يتصور هــذه الحيـــاة مشروعا شريرا يعجز تمام العجز عن تقديم أى مبرر لانتهاج الفضيلة أو للدعوة للمحبة والصداقة .

ان انتقاء صور المحن والآلام وحدها من الحياة وجعلها العنصر السائد الوحيد فيها تجن على الحقيقة ، وخيانة للأمانة . ففى الحياة متقابلات المحنا الى بعضها فيما سبق .

والحياة على هذا النحو تقدم للانسان أنواعا جديدة متواصلة من الخبرة والتجربة مما يتطلبه موقف المسئولية الهادف .

ولا يغرب عن الباب ان الحياة ـ فى صورتها الراهنة ـ معرض غنى بالتجـــارب الحسية والعقلية والجمالية والأخلاقية والدينية : ففيها جمال الصداقة والحب ، وقداسة الصلاة وعذوبة المناجاة لله ، وفيها روعة الوفاء، وسحر الأنغام والألحان ، وفيها المنبع الثر لـكل ما يشيع البهجة فى النفوس المستقبلة من زهر وطير وماء وقبـة زرقاء . واغفال هذه الجوانب ظلم عظيم .

والقرآن يفيض بالآيات الملفتة الى جمال الطبيعة فى

صورتها المنظورة وصورتها المعقولة (١) . وينبه القرآن الى استشعار ، الجمال النفسى والروحى فى الحياة الزوجية السعيدة . « ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة . ان فى ذلك آيات لقوم يتفكرون » وتأمل طويلا فى هذا الاتجاه الايجابى فى بناء الحياة فى نزعة واثقة متفائلة ، فلعلك تدرك حكمة الحياة فى جملتها .

والخلاصة اننا نختار هذا الاتجاه الهادف الذى يقضى بأن الحياة جديرة بأن تعاش بقدر ما فيها من تجارب كافية ذات قيمة فى نفسها . ان الناس فى علاقاتهم مع الطبيعة قد تمتعوا حسيا ، وعقليا وعاطفيا .

لقد كان الجمال والفن موضوع تجاربهم . وبعضهم ولا شك قد وجد معنى لحياته — على المستوى الفردى — فى صورة « العلم للعلم ، أو المعرفة للمعرفة » حتى فى جانب المحن والآلام تفصح الكفايات والطاقات الانسانية عن نفسها ، وتعبر عن صمودها ، وتسترد الانسانية ابتسامتها وثقتها بصورة أروع بعد أن تكون ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسراتها .

ان التجارب الأخلاقية والصداقة والحب ، والتجارب الدينية كعبادة الله ومناجاته تعتبر جزءا يساهم — بلا شك — فى جعل الحياة جديرة بأن تعاش ولا تخلو الحياة كذلك من تجارب أخرى . سواء أكانت حسية أو عقلية أو جمالية تثرى معنى الحياة وتعمقه والواقع انه اذا عجز المرء عن ادراك معنى واحد كلى للحياة فانه لا يعجز

(١) أنظر الآيات القرآنية الآتية على الترتيب : سورة الانعام ١٤٤ ، سورة ق الايات ٦ — ٨ وجزء كبير من هذه السورة فى غاية الأهمية فى هذا السياق ، سورة الروم آيات ١٦ ، ٢٠ ، ٢٧ الخ .

مطلقـــا عن ادراك معنى أو مفهـوم خاص وبذلك تكثر المعانى عند هؤلاء الذين يدركون اهمية الحيـــاة بالنسبة لهم ، فتزداد ثروتنا الفكرية وثقتنا بأنفسنا .

واذا كان هناك من يرى ان القول بأن المعنى والهدف فى حياة الانسان هو أن يعبد الله أو يسبحه ، قول شعرى لا فلسفى ، فان الرد الحاسم على ذلك هو ان ذلك المعنى والهدف بعيه أناس حقيقيون عاشوا أو يعيشون فى هذا العالم فيجب ألا تتخطاهم النظرة الفلسفية اذا أريد للفلسفة ألا تتجاهل الواقع .

ونرى أن ادراك المعنى أو المعانى التى توجد فى الحياة الانسانية أمر هام للغـــاية ، اذ يتوقف على ادراك هذا المعنى أو هذه المعانى تكييف موقف الانسان وآداء دوره الفعال فى هذه الحياة .

ان من العسير حقا فى هذا العصر متابعة التطـــور السريع فى شتى ميادين العلوم ولن تتاح للبشرية صورة موحدة مركبة للوجود المحيط بهـا الا عن طريق العقل الفلسفى ، الذى يسلط نظرته الشاملة المستوعبة لأرجاء الحياة ، محققا بذلك للبشرية ما تصبو اليه ، ومصاحبا فى الوقت نفسه سير دفع الحياة ، مواكبـــا تيارها الهادر ، وبذلك تظهر لنـــا الصلة الوثيقة بين الفلسفة والحياة .

ويصيب برجسون كبد الحقيقة حين « يريد أن يجعل من الفلسفة منهجا لا مذهبا » حيث يقبل الفيلسوف على الواقع ويحيا فيه ويتصل به ، وهذا هو بالضبط ما عناه عندما نادى باخراج الفلسفة من المدرسة الى الحيـاة والواقع . وجدير بنا هنا أن نورد بعض أقوال الفيلسوف فى معنى الحياة وغايتها ، تلك الاقوال التى تحمل طاقة

هائلة من الثقة والأمل والبهجة الايجابية التى يجب ان تتحلى بها الفلسفة . يقول برجسون فى كتابه « التطور الخالق : ان الفلاسفة الذين فكروا فى معنى الحياة أو فى مصير الانسان . لم يلاحظوا ملاحظة كافية أن الطبيعة أخذت على عاتقها أن تطلعنا على ذلك المعنى بنفسها ، فهى تنبئنا بعلامة دقيقة اننا قد أدركنا غايتنا » . وهـذه العلامة هى البهجة . وانا أقول : بهجة ، ولا أقول لذة . فاللذة ليست الا حيلة تخيلتها الطبيعة لكى تحصل من الكائن الحى على الاحتفاظ بالحياة ، وهى لا تعين الاتجاه الذى تنطلق فيه الحياة ، لكن البهجة تعلن دائما ان الحياة قد نجحت ، وانهـا قد استولت على مواقع جديدة ، وأنها أحرزت نصرا ... واذا نحن قدرنا هذه الدلالة حق قدرها ،واذا تتبعنا هذه المجموعة الجديدة من الظواهر ، وجدنا انه حيثما وجد السرور وجد الخلق ، وكلما كان الخلق أكثر اتساعا ، كان السرور أكثر عمقا ، فالأم التى تنظر الى وليدها تبتهج لأنهـا تشعر أنها خلقته ماديا ومعنويا .

ولننظر الى ضروب البهجة النادرة ، كبهجة الفنان الذى حقق فكرته ، وبهجة العالم الذى اكتشف أو اخترع ... واذا كان انتصار الحياة فى كل مجال هو الابتكار وجب علينا اذن أن نقول ان الحياة الانسانية انما وجدت من أجل الابتكار الذى يختلف عن ابتكار الفنـان والعالم ، فى أنه يستطيع الاستمرار فى كل لحظة لدى جميع الناس ، وهو أن يخلق المرء نفسه بنفسه وينمى شخصيته بمجهود يخلق الكثير من القليل وشيئا من لا شىء . ويزيد ــ دون انقطاع ــ فى الثروة التى يحتوى عليها العالم وتلك لعمرى ايجابية هادفة ينبغى أن يتصف بها دور الانسان فى الحياة .

الإنسان والقدر

تطالع أيها القارىء الكريم فى هذا الفصل بعض جهود الاسلاف حول المشكلة التى شغلت وما تزال تشـــغل الناس منذ خلقوا على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والفكرية .

ان هذه المشكلة تعيش فى تعبيراتنا اليومية ولهجتنا الشعبية ، فنسمع مثلا قول بعضنا لبعض : المكتوب على الجبين لازم تراه العين .

أو : المكتوب ما منه هروب .

أو : ساعة القضاء يعمى البصر .

فهل القدر قوة غشوم لا تفرق بين صالح وطالح وهل هى قوة تثير الرعب والفزع والدمار شأنها شأن الكوارث الطبيعية التى قيل انهـــــا تعبير عن اخافة الطبيعة للبشر ؟

هل يقف الانسان ندا لله فيقول له هذا لى وهذا لك ؟ وهل ما له فى الحقيقة نابع منه ، وهو مالك له على وجه اليقين ؟

اننا سنرى رأى بعض الاســـلاف والقارىء مدعو للمشاركة والاسهام فى تأمل هذه القضية .

يقول بعض السلف للانسان :

« ايها الانسان يا مسكين . كان الله ولم تكن ، ويكون هو ولا تكون انت ، فلما كنت اليوم ، قلت انا وانا . كن فيما انت الان ، كما لم تكن فانه اليوم كما كان » .

لقد لاحظ بعض الدارسين من الاوربيين الخلاف الجوهرى بين موقف الصوفية وموقف علماء الكلام ازاء مشكلة القدر فيقول « آدم متز » مثلا ان الصوفية لم يتبنوا حججا منطقية فى عرض مذهبهم فى القدر ، ولكنهم قصروا انفسهم على الجوانب الدينية العملية ، ولذا نجوا من الوقوع فى شباك التناقضات العقلية والوصول الى رأى متطرف لا توسط فيه » .

لكن هذا القول لا يجعلنا نعتقد دون تحفظ ان المتصوفة جميعا لم يلجأوا فى مسألة القدر الى الأدلة الكلامية ، فان مثل هذا الاعتقاد يكون مباينا للحقيقة فى الواقع ، وذلك لأننا نعلم ان كثيرا من الصوفية مهروا فى مسائل علم الكلام ، وكانت لمعظمهم دراية به قبل دخولهم الطريق ، كما أنه لم يخل الأمر من مقابلتهم لكثير من طوائف علم الكلام ، ولابد أن يدور النقاش فى مثل هذه اللقاءات كما سنرى ذلك بعد قليل .

ولعل أغرب مثال لبعض الأدلة التى يتبناها بعضهم فى

دفاعه عن آرائه ، ما سجله الرواة من أن أحد تلاميذه جاءه ذات يوم وقال له : ان هناك من يقول ان كل شيء سابق التقدير من الاله ، وهناك من يقول : حقا ان كل شيء مقدر الا المعاصي » .

ويبدو ان البعض في هذه القصة يوافق على الرأي الاول كما يبدو من قوله لتلميذه : « المعاصي شيء ، وكل شيء محدد وكل محدد مقدر ، فالمعاصي هي الأخرى مقدرة ومحددة » . وهنـــاك مثال آخر لبعض حجج بعضهم الكلامية في نقاشه مع أحد أعضاء فرقة «القدرية» وقبل أن نستعرض المثال يجدر أن نشير اشارة عابرة الى أن تصوير هذا الأستاذ لبعض آراء هذه الفرقة يؤيد فرض « نيللينو » المستشرق الايطالي الكبير بأن المصطلح « قدرية » كان يطلق على هؤلاء الذين شغلوا أنفسهم دوما بمشكلة القدر ، من غير أن يكون هناك بالضرورة تحديد معين للمذهب الذي يثبتونه ازاء القدر .

اننا نرى بعضهم يصف القدري في بعض المواضع بأنه « ذلك الذي يعتقد تمام حرية الانســـــان واستقلاله ومسئوليته » ، ويعلق بعضهم في سخرية على امثــال هؤلاء حيث يقول : « القدرية هم الذين يقولون لا قدرة » اي ينكرون فاعلية وشمول القدرة الالهية : وفي موضع آخر يصف القدرية بأنهم الذين يدافعون عن القـــدرة المطلقة الالهية . عبارتهم « نحن لا نملك شيئا ولا ينسب الينا شيء ، وانما نحن كالباب » .

وقد يفهم من القصة التي ورد فيها نقاش البعض مع القدري أن حديث العلماء قد كثر حول مسألة القدر وأن آراءهم كانت ذائعة بدرجة اغضبت هذا القدري الذي

جاءه وصاح في وجهه « لقد ملأتم جانبى دجلة بلبلة وحيرة : ولكن أحدهم يرد عليه ساخرا » يا صديقى — حين أطعنا الله ، أكنا مستغنين عنه ؟ » فقال الرجل : لا ، فقال « وحين عصيناه ، أكنا غالبين له ؟ فقال الرجل: لا . عند ذلك ختم العالم حديثه بقوله « أنتم الذين ضللتم وتحيرتم ، والتبرى منكم واقع » .

سلطان الله والاستطاعة البشرية :

هناك رأى خاص فى « الاستطاعة الانسانية » ملخصه ان هذه الاستطاعة توجد قبل الفعل ومعه وبعده . ولقد كان هذا الرأى مثار دهشة كثير من العلماء والباحثين الذين لاحظوا بحق أن اختلاف علماء الكلام حول الاستطاعة انحصر فيما يبدو حول كون الاستطاعة قبل الفعل أو معه ، ولم يدر بخلد أحد أن يذكر الاستطاعة بعد الفعل. لكن البعض يصر على مراحل الاستطاعة الثلاث وأولها المرحلة التى تسبق الفعل وهى تتمثل فى المعرفة الأصلية التى يرى بعضهم انها أساس اثبات شواهد الربوبية ، ولعله يشير بذلك الى فكرة أخذ الميثاق الالهى على الخلائق . ويسمى بعضهم هذه المرحلة أحيانا مرحلة الباطن ، أو الصفة الباطنية ، وهى فى نظرهم تتفق مع لفظ « الجبلة والطبع » أما الاستطاعة التى تصاحب الفعل فهى ارادة الله ، والتى تتلو الفعل هى « ادراك الشكر فيما نجى والتوبة مما قدر » .

ومما يجدر ذكره أن من علماء الكلام — وبخاصة الزيدية والمعتزلة — من يرى ان الاستطاعة تسبق الفعل ، وينظر الزيدية الى الاستطاعة من حيث علاقتها بالأمر الالهى ،

بينما يفهم المعتزلة من الاستطاعة قدرة الانسان على الفعل وعلى ضده ، ولا تقتضى فعلا بالضرورة ، وبعضهم عرف الاستطاعة بأنها « سلامة الجوارح » وهذا الرأى الأخير رفضه الصوفية وذهبوا الى أن الاستطاعة قد تكون قوة ترد للأعضاء السليمة بلا خلاف .

ويحدثنا الكلاباذى أن الصوفية يرون ان استطاعة الانسان وقدرته انما تخلق وتوجد لحظة الفعل تماما لا قبله ولا بعده . ويقول الكلاباذى : « ان الصوفية مجمعون على « ان كل نفس ينشقونه ، وكل لحظة يطرفونها وكل حركة يأتونها ، انما هى باستطاعة يخلقها الله فيهم وقت أداء الفعل لا قبل ولا بعد » .

ويجب التنبيه الى أن البعض يتفق مع الصوفية فى التفرقة بين الاستطاعة وبين القوة أو الملكة ، ولكن هناك صوفيا ينفرد رأيه بثلاث نقاط جوهرية هامة . وهذا الصوفى هو سهل بن عبد الله التسترى !

وأول هذه النقاط : طبيعة الاستطاعة ، فهى لديه تكاد تكون عقلية أو عرفانية . النقطة الثانية تأكيده لوجود استطاعة قبل الفعل وبعده . اما النقطة الأخيرة فهى تتمثل فى تسويته بين الاستطاعة التى تصحب الفعل وبين ارادة الله سبحانه وتعالى .

ولا شك انه يحق لنا أن نصف الاستطاعة قبل الفعل وبعده بأنها استطاعة انسانية ، وعقلية بالرغم من أصلها الالهى ، الذى منه نشأت وبرزت الى الوجود . ولكن الاستطاعة التى تصاحب الفعل تعتبر الهية خالصة ، ولذا يبدو من الصعب حقا تصورها على انها استطاعة انسانية ، انها أشبه ما تكون — بالفرصة الحتمية — المتاحة — ومن

البديهي أن التوحيد بين هذه الاستطاعة المصاحبة وبين الارادة الالهية يشير الى أن الفعل لا يمكن ان يقع ما لم يتطابق مع الارادة الالهية ، وان كل فعل وقع انما أراده الله جل شأنه . وهنا تكمن التفرقة بين الارادة الالهية والأمر الالهى . فالأول تكوينى والآخر تكليفى .

والواقـــع ان التسترى يميز بين نوعين من الارادة الالهية : ارادة العصمة أى ارادة حمـــــاية الانسان مما يؤذيه روحيا ، كالمعصية مثلا . وارادة الترك أو التخلى ولذا يعلق التسترى على قصة ابليس قائلا « لقد أراد الله منه ما علم ، ولم يرد منه ما أمره به » .

ومن الواضح ان التسترى لم يدافع عن فـــــــكرة الاستطاعة الا ليبرر بها مسئولية الانسان ، وخصوصا تلك الاستطاعة التى تسبق الفعل أو تتبعه . فالانسان قبل الفعل من حيث استطاعته العقلية التى تمكنه من ادراك واجبه نحو ربه ، وهو كذلك مسئول بعـــد تمام الفعل من حيث القدرة على الشكر اذا كان العمل من أعمال الطاعة ، أو التوبة والاستغفار اذا لم يكن كذلك . وهذا يعنى ان الفعل نفسه لا قيمة له فى حد ذاته ، بل ان القيمة الحقيقية تنصب على النية والدافع الذى يسوق الى الفعل ، وهما — فيما يرى البعض — فى نطـــاق الاستطاعة الانسانية . ومما يرشح هذا الحديث النبوى المعروف « انما الأعمال بالنيات » .

ويقول البعض فى هذا الصدد « .. وحول الله وقوته فعله ، وفعله بعلمه ، وعلمه من صفات ذاته ، وحول العبد وقوته دعواه الساعة والى الســـاعة . والساعة لا يملكها الا الله تعالى » . ويصف سهل المؤمنين بالغيب بأنهم تبرءوا من الحول والقوة فيما أمروا به ، ونهوا عنه

اعتقادا وقولا وفعلا . وهم يقولون : لا حول لنا عن معصيتك الا بعصمتك ، ولا قوة لنا على طاعتك الا بمعونتك ، اشفاقا منه عليهم ، ونظرا لهم من أن يدعوا الحول والقوة والاستطاعة كما ادعاها من سبقت له الشقاوة ، فلما عاينوا العذاب تبرءوا حين عاينوا العذاب » .

ويقول مرة أخرى ان المتقين « هم الذين تبروءا من دعوى الحول والقوة دون الله تعالى ، ورجعوا الى اللجأ والافتقار الى حول الله وقوته فى جميع أحوالهم .

وينتهى رأى سهل فى هذا الصدد الى ما يسميه بعض الباحثين الأوروبيين المحدثين بحق « الشعور بالمخلوقية » هذا الشعور الذى تتلاشى فيه كل قوة وحول ودعوى أمام الواحد المتعال ، الذى فى حضرته تتطامن الرءوس ، وتعنو الوجوه ، بل قد تمحى الأشياء . وليس الاختيار الانسانى نفسه مستثنى فى هذا المقام . لكن هؤلاء الدارسين — رغم ذلك — يحذروننا من أن نخلط هذا الرأى فى شمول الحول والقوة الالهية والسلطان الربانى لكل شىء بالرأى القائل بالجبرية المطلقة لأفعال الانسان .

واذا كنا لا ننكر حقيقة وجود الاستطاعة والقدرة الانسانية — فان هناك من ينكر فاعلية هذه الاستطاعة وهذه القدرة وحدهما — فى تقدم الانسان الروحى — وهو الأمر الذى يعتبر أهم غرض للانسان — ينكر فاعليتهما دون نشدان عون الله وتوفيقه ، وهذا فى حد ذاته هو البينة الصحيحة التى تخلع على العقل قيمة حقيقية ، اذ يكون بذلك ترجمة صادقة لاخلاص العبودية له سبحانه . أما هؤلاء الذين اعتمدوا على استطاعتهم وقدرهم وحدها

لغرض اشباع ميولهم الخاصة ورغباتهم الذاتية ، فقد تحقق فيهم ما يسمى « بارادة الترك » وهو أن يتخلى الله عنهم ويتركهم لانفسهم يأتون ما يشاءون ، دون توفيق أو سداد ، فتحق عليهم الكلمة ويتخبطون فى دروب الحياة ، يتعثرون فى خطاهم ويبوءون بالخسران .

ويلح التسترى على هذه النقطـة الأخيرة ، وهى أن الاعتماد على استطاعة الانسان وحده دون الاســتعانة بالله يقود الى معاداة الله وانتهاك قوانينه ، ويؤدى فى النهاية الى العقاب . ويقول : ان كل الذين دخلوا جهنم انما دخلوا بالاستطاعة التى أعطـوا ، أما هؤلاء الذين دخلوا الجنة فانما دخلوها بفضل الله وعفوه وعونه ، هذا العون الذى يأتى لهؤلاء الذين يسألون الله أن يخلصهم من شر استطاعتهم . وأن يسدد خطاهم فى حياتهم .

الانسان والابتلاء : ومعنى ذلك أن سهلا لا يعترف بحقيقة الاستطاعة وفاعليتها فقط،بل يرى كذلك انها محك البلاء والابتلاء للانسان حين منح وجدانه أو وعيه الشخصى بذاته . ويستعمل سهل مصطلحا فلسفيا يذكرنا بمصطلح ارسطو فى وصف الابتداء المعلن عن استقلال الشخصية البشرية وتفردها ، فالخلائق فى نظره قد وجهوا بالابتلاء فتحركت نفوسهم نحو التدبير لصالحها ، ولو أنهم ظلوا ساكنين ـ أى مستسلمين الى علم الله وقـــدرته فيهم لوصلوا الى مرادهم منه سبحانه .

ونعتقد ان مصطلح « الحركة » الذى يتبناه سهل هنا ينصرف فى استعماله الى المجال النفسى ، أكثر مما يتجه الى المجال الكونى الظاهرى كحركة الأفلاك وما اليها وهو ما يقصد الصوفية بنقر الخاطر أو ما يسميه سهل فى موضع آخر بالسبب الأول .

وهنا نبدو دقه سهل فى تحليلاته النفسية ، اذ يبين لنا ان المراحل التى تسبق ظهور الفعل الانسانى تبدأ بالخـــاطر وهو يأتى من الله ، أى انه يهبط على عقل الانسان أو قلبه دون اختيار ، ولا يملك الانسان له دفعا، ولذا يرى سهل ان الانسان ليس مطالبا بالتخلص من خواطره وهواجسه ، فهى تغزو قلبه وعقله دون حيله ولكنه مطالب بالا يترك هذه الخـــواطر تتطور وتثبت وتستفحل حتى تصير هما أو عزما .

ونعتقد أن التسترى يرى ان الخاطر نفسه نقطة بدء تشبه الشباك التى قد تصيد الدر ، وقد تجمع الضر ، ويبدو انه يوحد بين المفهوم النفسى للحركة وبين مايسميه الصوفية بالهاجس . ويقول ايضــــا فى نفس المعنى « حركوا بالبلاء ، فتحركوا بالتـــــدبير ، ولو سكنوا لا تصلوا » كما يذكر فى مقام آخر « التحريك من الله عز وجل ، فانظر فى تحريكك ترجع الى الله سبحانه أو الى غيره » .

ويذكر سهل فى موضع آخر ان الخواطر والهواجس من الله سبحانه بدءا ، وقد تؤدى الى هلاك الانسان ، أو الى سعادته بناء على بعد العبد أو قربه من الله جل جلاله . ويضيف الى ذلك قوله : أول مقامات القلوب الخواطر ، والخواطر تكون من الله عز وجل ، أما أن لسوقك فى جهنم ، أو تنزلك فى الجنة ، ببعدك من الله، وبقربك من الله .

حقيقة الابتلاء :

وفى ضوء ما سبق يمكننا فهم قول سهل « ان الاعمال

منسوبه الى عبيده (الله سبحانه وتعالى) ، ولكن الابتداء منه والنهاية له سبحانه . أو قوله : ان الأصل (فى الافعال) هذا الخاطر الأول الذى يطرأ على عقل الانسان أو قلبه ، ولكن تمام العمـــل انمـــا يقع بارادة الله سبحانه . ويوضح سهل أن الله جل جلاله قد خلق الخلق وفطرهم على معرفته وابتلاهم بنفسه وقهرهم بقدرته وأمضى فيهم حكمه وهو فى علاه قائم عليهم . وفضلا عن ذلك فانه يرى ان أوامر الله ونواهيه ان هى الا ابتلاء حقيقي ، وامتحان خطير للانســـان ، وذلك يرجع الى حقيقة ان تركيب الانسان فى حد ذاته يتضمن هذا العنصر السيىء المنحرف ، وتلك الطبيعة المتمردة ، وهى المسماة بالنفس الأمارة بالســـوء . ومن طبيعة تلك النفس ان يكون موقفها سلبيا ازاء الطاعة ، فلا تتحرك ولا تنشط لأداء هذه الطاعة ، على حين أنها ايجابية ونشيطة ازاء النواهي والمحذورات ، وباختصار تتلكأ تلك النفس فى الخير ، وتندفع فى الشر ، وذلك ديدنها .

ان معضلة الانسان فى نظر سهل تتمثل فى الزامه بالتحرك عند سكون هذه النفس الخبيثة ، والسكون والهدوء اذا تحركت ، ما دام الأمر على هذا النحو أى ما دامت تلك سيرة هذا الطبع المنحط . ومن هنا تنشأ معاناة الصراع والمقاومة بين هذه النفس وبين الانسان . ونجد فى تجارب الزهاد الكثير من هـــذه الأمثلة التى يجليها عن نفسه وعن مراوغتهـــا ودهاءها . ومنهم من يخبرنا فى أحد أقواله بأنه يعاقبها بين آونة وأخرى حتى يسلس قيادها ويتهذب سلوكها .

وقد كان بعضهم فى عقابه لنفسه قاسيا غاية القسوة ناقما عليها أبلغ النقمـــة لتثبيطها الانسان عن المكارم ،

وتنشيطها له في المآثم . غير انه لا ينبغى لنا أن نفهم من هذا ان الشر والانحراف أصل ثابت فى الانسان ، او انه الخاصة المميزة له ، فالواقع أنه يرى صلاحية الانسان لسلوك أى من السبيلين ، غاية ما فى الأمر ان الانسان فى وجوه الخير تتقاعس نفسه ، وتتلكأ فى تنفيذ هذا الجانب ، ما لم تكن هناك أهداف أنانية . وهذا موضع المقاومة .

وقد كان التسترى مهتما للغاية بدقة موقف الانسان وصعوبة ظروفه ، وهو ينظر اليه فى اشفاق وبخاصة عندما يعلن أن الحياة كلها والكون بأسره انما هو مسرح كبير يبتلى فيه الانسان ، ويكتوى بناره لتخليص عنصره كما يخلص الابريز من العوالق الأخرى الغريبة . وكان التسترى يستحضر تصوير البسطامى لجهاده نفسه ، وموقفه منها وتشبيهه ذلك الموقف بموقف الحداد الذى يقلب قطعة الحديد فى النار ثم يطرقها ويجلوها ليخلصها مما علق بها من ادران ــ هذا التصوير بارع للغاية فى شرح جهاد الصوفى مع نفسه . ويشير التسترى الى مصادر البلاء ، ومواطن الابتلاء فيرجعها الى عشرة أشياء أو خمسة أزواج متضادة وهى « الغنى والفقر ، والصحة والمرض ، والعز والذل ، والعلم والجهل ، والحياة والموت . وبالاختصار ان كل الحالات التى تقع فى هذا العالم ان هى الا وسائل ابتلاء ، كما ان الأحوال فى العالم الآخر وسائل الثواب او العقاب .

ولا مراء فى أن سهلا بتأكيده فكرة الابتلاء الالهى للخلق انما يؤكد ضرورة لجوء العبد الى الله واسلامه كل شئونه له ، والاعتماد الكامل عليه ، والا يخدع فى قوله

أو استطاعته التي قد تقود الى الهلاك . ويذكر التسترى ان الصديقين لم يخافوا شيئا قدر خوفهم من ان يكلهم الله الى عقـــولهم أو علمهم ومعـــــرفتهم واستطاعتهم وتدبيرهم دون أن يكون هناك توفيق من الله عز وجل .

حقيقة التوكل والاعتماد :

وهذا الاعتماد الواعى على الله واللجوء الصادق اليه ليس مجرد خضوع أو استسلام أعمى نتيجة للكسل والفتور النفسي واتباع أيسر السبل ، ولكنه الثقة الكاملة الهادفة فى الله ـ جل شأنه القـــــادر العطوف أرحم الراحمين ، وهنا نرى العنصر الروحى الدافىء البناء المستقى من فكرة القدر فى المجال الصوفى ، ويتضح ذلك بصورة أجلى فيما يلى :

لا مراء فى أن التسترى فى هـــذا الموضوع يســـتعمل بعض المصطلحات الكلامية كما يطبق بعض جوانب منهج المتكلمين لكن الدافع الى ذلك ليس حب الفضول الذى نجده لدى بعض الكلاميين ، بل الدافع الى ذلك كسب القلوب الى جانب الحياة الروحية مع سلامة العقيدة . ان هناك ما دفع التسترى دفعا الى أن يشارك فى هذا النمط من الجدل بغية تخليص بعض النفوس من الحيرة ، واسلامها الى الموقف الروحى السليم ، الذى يجب أن يقفه كل تقى من ربه عز وجل .

أهمية تصحيح فكرة القدر :

ان التسترى يتصـــــــور حقيقة ان تحـــديد الموقف الصحيح من الله سبحانه انما يتوقف على التصور والفهم الصحيح للقدر ، لأن أى خلل فى هذا الفهم يؤثر تأثيرا

بالنا على سلوك الانسان تجاه ربه . رلذا ألح سهل على اظهار ، ان الموقف المقبول من الانسان يحـدده ادراك نقطتين أساسيتين للقدر وهما : وحدانية الله ، وشمول سلطاته . وهو يرى ان الناس لو أدركوا ذلك جيدا لما كان هناك نزاع ابدا حول مسألة القدر . بل يجب أن يتوقف هذا النزاع . ان ملاحظـــة هاتين النقطتين وادراكهما ادراكا جيدا ، تدفع الانسان الى أن يختبر ويفتش ويراقب نفسه فى كل لحظة من حركاته وسكناته ليتأكد انه انما يقف الموقف الصحيح من ربه سبحانه وتعالى ، ولذا يزن أعماله على الكتاب والسنة .

ويمكننا ان ندرك بجلاء من كلام التسترى فى القـدر أن فشل الانسان فى حياته أمر ممكن الوقوع ، كما انه قابل للعلاج . لكن التسترى يرى بالاضافة الى ذلك ان تنسب أسباب النجاح والنصر الى الله سبحانه ، وأن تنسب أسباب الفشل والقصور والاخفـاق الى النفس الانسانية ، تأدبا مع الله . فحميد الأفعال تعزى الى فضل الله وتوفيقه ، وذميمها يعزى الى فساد الانسان وانحرافه . وسقوط طبعه ، فنسبة الأعمال الجيدة الى فضل الله تحمل الانسان على الشـــكر والامتنان لله سبحانه ، وذلك فى ذاته عمل جيد يدفع الى التقدم الروحى الذى لا يتوقف ، كما ان نسبة الأعمال الذميمة الى النفس الانسانية تحمل على التاسف والندم ومحاولة الاقلاع عن هذه الأعمـال . فالتصور الذى يهدف اليه التسترى : أن يجعل رأيه فى القدر حافزا على تصحيح السلوك وتتميم الأخلاق ، واظهار الأدب ، فالفضل لله سبحانه فيما وفق من حميد الأعمـال ، وعلى الانسان الذم فيما فسد من الأعمال . ورأى التسترى هنـــا يختلف اختلافا جوهريا مع رأى ابن عربى الذى يرى ان

الحمد والندم انما يعمان على الانسان فيما يقدم من أعمال ، على انه لا يظن أن فى نسبة الأعمال المجيدة الى الله وفضله جحدا للمجهود الانسانى ومن ثم يثبط ذات الانسان ، لأن هذه النسبة فى العادة تنبع من حب فياض لله وادراك عميق اخفى الطافه وعظيم نعمه ، واحساس مباشر بالله جل جلاله ، وفهم صحيح للمصدر الحقيقى الأصلى لكل هذه الطاقات التى منحها الانسان ، ومن البعيد فى مثل هذه الظروف ان تفتر همة الانسان بهذا ، بل المعقول والمشاهد ان العزيمة تزداد فى بذل الكثير من الجهد ما دمنا نتصور ان عون الله معنا . وهو القوى المتين .

اما فى جانب الأعمال الذميمة أو أوجه التقصير ونسبتها الى الانسان ، فان الانسان يحقق بذلك فرصة تطوير سلوكه وتحسين نشاطه ، ووضع المسئولية الكاملة فوق كاهله .

والذى حمل ابن عربى على فكرته هذه انما هو رايه فى تعيين الارادة الالهية بالعلم الالهى الذى يتبع طبائع الأشياء بما هى عليه ، ولذا بدا لديه من المستحيل ان تتعلق ارادة الله سبحانه بما يخالف طبائع الاشياء أو بما تعطيها تعيناتها الخاصة الذاتية .

ولا شك ان نسبة الأعمال المجيدة الى فضل الله يوجه الانسان حتما الى شكره عز وجل ، وهذا الشكر ذاته وسيلة للحصول على المزيد من فضل الله لقوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وهذا بلا شك كسب روحى واخلاقى للانسان فى حالتى الكمال والتقصير ، لانه فى الحالة الأخيرة يلجأ الى المراجعة والأسف ثم الندم والاقلاع ، وما كان لذلك ان يتحقق لو ان الانسان

نسبه الى الله على سبيل الاعلان الماكر بشمول قـدره الله وارادته ، والتعلل بذلك والاحتجاج به وتبرير زلات الانسان مما يوقع فى الامعان فى الانخداع والخسران .

والخلاصة ان هناك اتجاهين متقـابلين فى التراث الصوفى يوجدان جنبا الى جنب : احدهما يقرر قصر الحمد أو اللوم على الانسان ، والآخر قصر الحمد على الله والذم على الانسان . والاتجاه الاول ـ كما سبقت الاشارة ـ يقوم على فلسفة مؤداها ان مشيئة الله جل جلاله يعينها علمه المبنى على القوانين الثـابتة لطبائع الأشياء وفى ضوء ذلك لا معنى لأن نقول « لو ان الله اراد كذا وكذا لكان الامر على غير ما نرى الآن ، لأن الارادة الالهية لا تتعلق الا بما تعطيه طبائع الأشياء ، وفى ذلك حتمية علمية ظاهرة . ونرى أن ذلك ينبع من شبهة عقلية بالفت فى ثبات الأعيان وقوانينها الطبيعية بحيث جعلتها مصدر العلم الالهى، ومن ثم أساسا لارادته. والقرآن نصا وروحا يشهد بامكان وجود أنماط كثيرة على غير ما وجدت عليه لو أن الذات الالهية ارادت ذلك . تقول بعض آيات القرآن « ولو شاء لهداكم أجمعين » « ولو شاء ربك ما فعلوه » « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » .

وتظهر النزعة التفاؤلية الحقة لدى سهل عندما يذكر أن المقصرين الـذين غلبتهم شهواتهم أو قهرتهم أنفسهم الأمارة ، عليهم أن يعجلوا باللجوء الى الله ولا ييأسوا مطلقا ، فلم ينج من التقصير فى حق الله مخلوق ابدا حتى الانبياء أنفسهم ، وان كان التقصير الذى قد ينسب اليهم يتناسب مع علو مقـامهم . وقد لا يعد تقصيرا بالنسبة للصالحين منا . وبالرغم من ذلك فهو تقصير على أية حال . وهذا التقصير ناشىء من الضعف الذى قد

ينتاب النفس البشرية ولا يمكنها من الوفاء بما يقتضيه جلال الله سبحانه وتعالى .

فلو آخذ الله الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين بمقتضى ما يجب له سبحانه لعذبهم – كما يقول سهل – غير ظالم . ان الهفوات فى نظر سهل لا تضر كثيرا ما دام المرء دائم اللجأ الى الله ، محافظا على صلة القربى منه وذلك بالعودة اليه كل آن ، واثر كل كبوة حتى يقيل الله عثرات الانسان .

الخير والشر

يرى المحققون أن الخير والشر يوجدان بتأثير الله سبحانه، الا أن الخير ينسب الى الله مباشرة ، بينما الشر ينسب الى الانسان، ويبدو أن البعض يقصر معنى الخير والشر على المعنى الدينى الذى يتقرر به مصير الانسان وتحديد مرتبته فى هذه الدنيا وفى الآخرة . فتحت نطاق الخير توجد الطاعة والايمان والجنة وما اليها ، وتحت طائفة الشر توجد المعصية والكفر والنار وما اليها . والخير من الله يبدو فى صورة الأمر وما يستتبعه من تحقيق النفع للانسان ، والشر يأتى فى صورة النهى ويتعلق الأمر دائما بالاثبات ، كما يتعلق الشر دائما بالنفس . ولا يعنى ذلك سلبية الشر وعدم وجوده ، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين ، لكن البعض يريد أن يشير الى حقيقة دقيقة فى هذا الصدد ، وهى أن اظهار الخير والشر فى الحياة يتعلق بموقفين مختلفين للصفات الالهية الحسنى ، وكأن هذين الموقفين يمثلان قطبى الكهرباء « القطب الموجب ، والقطب السالب » وان شئت فقل الموقف الايجابى والموقف السلبى . ففى نطاق الخير تتجه الصفة الالهية اتجاها ايجابيا بالتأييد

والتوفيق والرعاية والاحاطة . وفى مجال الشر تخذل الصفة الالهية فاعله وتتركه ونفسه دون تشجيع أو رعاية او حفظ ويطلق على الموقف الأول الذى يحيط الانسان بالرعاية والكلاءة والحفظ والتأييد (الولاية) او ولاية العصمة على حين يطلق على الموقف الثانى (ولاية الترك) او الخذلان .

ولما كان الايمان فى أسمى مراتبه الغاية المثلى للصوفى الذى يدرك حقيقة سمو الايمـــــان وقربه من المشاهد الربانية ، فان المؤمنين يتولاهم الله برعايته وحنـــانه ومطفه وفضله واحسانه فلا يجرى على أيديهم الا الخير ، وهم بدورهم يدركون فضل الله سبحانه فى تمكينهم من تحصيل هذا الخير دون أن يظنوا لحظـــة واحدة أن بامكانهم وحدهم الوصول اليه . اما الكفار والجاحدون فتخطئهم هذه الولاية فلا تمتد اليهم بالنسبة لدينهم ، وان كان يشملهم نوع آخر من الولاية هى ولاية الترك « حيث يتركون لانفسهم وتتخلى عنهم الالوهية فيما عدا ما يقتضيه العدل الالهى من تهيئة أسباب العيش ومتع الحياة لأمثال هـــؤلاء » . يقـــول بعضهم « المؤمنون خصوا بالولاية ، والكفار تبرأ منهم ، ولم يتول منهم أمر الديانة بالايمان بالبعث ، وتولى منهم أمر الدنيا بالانصاف والتفضل والاحسان » . ويكاد يستلهم فى هذا الموقف الآية الـــكريمة « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الـكافرين لا مولى لهم » .

وتتجلى السمة الايجابية للموقف الالهى بحق فى غرس الايمان فى قلوب المؤمنين وتزيينه لهم وتحبيبهم فيــه والمعنى هنا كما نراه قرآنى خالص كما يتضح من آيات كثيرة ، كقوله تعالى أولئك كتب فى قلوبهم الايمـــان

وايدهم بروح منه » وقوله « ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم » .

كما تتجلى السمة السلبية للموقف الالهى فى سحب الرعاية والحماية والعصمة لهؤلاء الجاحدين وعدم الحيلولة بينهم وبين الآثام والنقائص التى تعقب الشر وتثمر السوء والفحشاء . وليس هناك فى كلتا الحالتين أى نوع من الضغط أو الاكراه ، فالولاية الأولى ولاية حبيبة رفيقة لطيفة حانية ، توفق وتهيىء السبيل للخير دون اكراه والوية الثانية ترفع جنتها عن الكافر والعاصي تاركة اياه لنفسه وأهدافه التى ترديه لا محالة . ويتم ذلك ايضا دون ضغط أو اكراه . ويجمع التسترى هذه الحقيقة فى عبارته الموجزة الموحية اذ يقول « ان الخلائق قد أمروا بالطاعة ولم يكرهوا عليها ، وقد نهوا عن المعصية ولكنهم لم يعصموا منها » وهذه نقطة البلاء الحقيقية فى حياة الانسان .

ان الكفار قد حرموا من ولاية الله ومن عصمته لهم من الذنوب الأخرى والآثار المتعددة ، على حين ان هناك أناسا نعموا بولاية الله ولكنهم لم يعصموا من بعض الذنوب ، تحقيقا لسنة الابتلاء . ان الله خلق لهم اللسان ومنحهم الحركة وأعطاهم الملكة والقوة ثم تركهم حتى عصوا ، ولو عصمهم وحفظهم ما كفروا ، ولذا يصح ان يقال : انهم بقوة الله أو بقدرته عصوه ، ولكن لا يقال انهم عصوه بولايته أو رعايته .

فالخالق سبحانه تركهم حتى كفروا ، فتبرأ من أفعالهم » ، « وقد علم من هذا الخلق انهم يعصونه أهملهم وخلاهم فلو أن الرب رعاهم ما عصوه . وهم مستعدون لطلب العصمة .

فهناك اذن ولاية ورعاية وهناك أيضا عصمة وحراسة، والأولى والثانية مرفوعة عن الكفار ، ولا ترفع الاولى عن المؤمنين أما العصمة فانها قد ترفع عن بعض المؤمنين بل عن بعض الانبياء فى نظر سهل ، لتنفيذ قدر الله واظهار قهره وسلطانه ، اذ قد يترك النبى لنفسه فترة لحكمة يريدها ربه لتمضي مشيئته وينفذ قدره . ولا يتصل هذا طبعا بما كلف تبليغه ، كما لا يمكن أن تنال تلك الهفوات اليسيرة من جلال النبوة وعصمتها .

ويرى البعض ان رأس البلاء فى الانسان هو التدبير الهم الشخصي وحديث النفس وظهور الآنانية والتعبير ن الذات والغفلة عن الله ولو طرفة عين . عندئذ لا يأمن لرء من الذنب . وانما يأمن ذلك اذا كانت دوافعه فى نميع همه وأعماله الهية خالصة ، بل ان بعضهم ليضيف ى ذلك ان العمل نفسه قد لا يكون ذا وزن أو أهمية ، 'نما الوزن الحقيقي والأهميـــــة القصوى تمنح للهمة لنية وللدافع . ولذلك يفهم بعضهم ذنب آدم على وجه اص . فهو لا يرى الذنب متمثلا فى الأكل من الشجرة، نما فيه الاشارة الى ان آدم حاول التعبير عن انيته لتنفيذ لرغبته وارادته ، صارفا النظر عن ارادة الله سره ، ومتغاضيا عن نهيه عن اقتراف مثل هذا العمل ، ـا يعتبر أن الذنب الحقيقي يتمثل فى « مساكنة الهمة ء غير الله » وبهذه النية وهذه الهمة وهذا الاتجاه بر آدم آثما وناقضا للميثاق . وهذا مما يلقى الضوء فكرة سهل فى الاستطاعة القائمة قبل وقوع الفعل ، ث تتمثل فى قواه العقلية ، وملكته الفكرية التى يدرك ويشهد لربوبية خالقه سبحانه .

يمكن استعراض أحـــوال الأنبياء بصـــدد هـــذه

الظاهرة : ظاهرة تخلف العصمة الالهيــة تحقيقا للارادة وتنفيذا للقدر ، فيذكر مثلا ان آدم لم يعصم لا من الهم ولا من الفعل ، على أن يوسف عليه السلام قد عصم من الفعل لكنه لم يعصم من الهم ، وقد عصم يحيى من الفعل ، ويذكر بعض العلماء ان هذا هو أساس القدر .

والواقع ان بعض العلماء يرى ان الشر والمعصية أمر حتمى فى هذه الحياة ، ولو أراد الله هذا العالم خلوا من الشر ومن المعصية ما خلق ابليس وما مكن له فى الأرض وما سلطه على بعض الخلق وهو القادر القاهر . وهناك من يصور الانسان فى حوار مع الله ازاء هذا الأمر ، يقول الله تعالى : يا عبدى لا تذنب ، يقول العبد : لابد لى . يقول الله : فاذا أذنبت فتب الى حتى أقبلك .. » .

وفى تعليق على العبارة الدينية « لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم » يصرح التسترى بألا نجاة من ذنب الا بعصمته ، ولا أداء للطاعة الا بتوفيقه وعونه .

ويمكننا أن نفهم من الحــــرص على ابراز الجانبين : السلبى والايجابى ازاء الشر والخير على الترتيب تأكيد نقطتين هامتين : عدل الله سبحانه ، ومسئولية الانسان وصعوبة موقفه ، فبالنسبة للشر والمعصية يترك الانسان لنفسه دون اكراه أو ضغط من الخارج ولذا فهو مسئول. ان عزوف الانسان عن نشدان عون الله أو اللجوء اليه يعتبر تعبيرا عن ارادة حرة بالنسبة للانسان ، وان كانت هذه الارادة الحرة خادعة تفهم الانسان خطـــأ تفرده واستقلاله واستغناءه وكفايته وحده وعدم حاجته الى الله، وهذا فى الواقع أمر غير حقيقى بالمرة ، لكن تخلى العناية الألهية عن مثل هذا الانسان يتيح له مثل هذا السقوط والتردى فى حمأة الاثم والخطيئة . والتعبير عن الارادة

الحرة الخادعة لا يقود وحده الى الفلاح الروحى والسعادة المرجوة والخير المنشود ، اذ لابد من عون الله وتوفيقه حتى يتم للانسان ما أراد .

لكن ذلك لا يحجب عنا هذه الحقيقة وهى ان ارادة الله سبحانه تتعلق بكل من الخير والشر تماما . اذ لا يقع الا ما يريد . غير ان هنـــــاك فرقا جوهريا بين الارادة الالهية فى حقيقتها الميتافيزيقية الغيبية وبين التشريع الالهى المرتبط بالأمر والنهى ، وكأننا هنا نلمح الفرق الذى أقامه الكلاميون بين الارادة والأمر الالهيين . على أنه يجب أن يلاحظ أن وجود الشر - ومنه المعصية - لا يخلو من حـــــكمة هامة ، اذ لابد من أن تفصـــــح كل شخصية عن مقوماتها وصفاتهـــا ونوازعها وتكشف عن خلالها وسجاياها ، ليرى الانسان نفسه على حقيقتهـــا « لابد من اظهاره على أوصافه » . واظهار النفس على حقيقتها ، ويحمل الانسان على اللجوء الى الله وطلب الغوث والتأييد والعصمة منه . وهكذا يعتبر الذنب تعبيرا ذاتيا عن النفس ، وافصاحا عن بعض مكنوناتها حتى تتكشف للانسان فيحذرها ويلجأ الى بارئه . وهنـــــا يمكن أن يستمد من بعض وجوه الشر وجه الخير ، وينتزع الحكمة التى هى ضالة المؤمن حتى من الذنوب ؛ وربما استمد من هذا ابن عطاء الله السكندرى فكرة احتمال تفضيل المعصية التى تعقب ذلا وانكسارا ، على الطـاعة التى تعقب دلا واستكبارا .

ولعل هذا هو ما قصده بعضهم من حديث المســارة النفسية . وقد علق على الآية القرآنية « يعلم ما فى انفسكم فاحذروه » فقـــال : مافى غيبكم لم تفعلوه ستفعلونه فاحذروه أى فاصرخوا اليه حتى يكون هو الذى

يتوالى الامر ، وهو الذى يصلح الشأن ، وهو الذى يعصم، وهو الذى يوفق وهو الذى يختم بالخير .

لكن فكرة التسترى الخاصة بحتمية الاثم اذا انحسرت عصمة الله عن المرء لا تعنى تبرير المعصية فى نظر الانسان ، أو التقليل من مسئوليته . ان الفكرة تهدف الى تأكيد ضرورة اللجوء الى الله ، وعدم كفاية الفرد بذاته فى التخلص من الاثم والعدوان ، ان الانسان لا يمكن أن يبرر عصيانه بالقدر أو بالقضاء لأن عليه أن يرى ذنبه فى ضوء الأمر والنهى اللذين هما مناط الاهتمام والمراقبة ، ولا يمكن أن يكون القضاء تعلة للانسان ، لأن القضاء كان مجهولا له ولم يعلم عنه شيئا ، الا بعد ان اقترف الذنب .

وبتابع المكى (أبو طالب ـ صاحب قوت القلوب ، سهلا التسترى ذاكرا أقواله الخاصة فى صورة حوار متخيل بين العبد وبين الله جل شأنه . وفى هذا الحوار تبرز حقيقة ترتبط بالسلوك الخاص الذى يسلكه العبد مع الله ، وما يترتب على ذلك من نتائج . فاذا قال العبد عن نفسه انه فعل الطيبات وقام بأداء أوجه الخير ، يجيبه الله سبحانه بأنه هو ذو الفضل الذى وفقه الى هذا ، أما اذا قال المرء انك يارب الذى أوليتنى الفضل ووفقتنى الى هذا ، فان الله سبحانه يجيبه بأنه هو الذى قام بأداء العمل وهو لذلك أهل للثواب . وفى جانب الشر والسوء لا يصلح قول العبد لله ان ذلك كان مقدرا عليه ، لأن الله سبحانه سيجيبه بأنه هو الذى اجترح هذا وارتكبه .

ان الرأى القاضى بمراعاة عدل الله ومسئولية الانسان لا يغفل مراعاة النظام التشريعى

الخاص بالأمر والنهى . وهو يتفق تمـــاما مع النظرة السنية كما عبر عنها ابن تيمية حيث يقول : ان من الخطأ ان ينظر الى مسألة القدر دون مراعاة الأمر والنهى .

واذا كان الشر حكمــــة خاصة تتمثل فى ادراك المرء لقدره ، ومحاولته تكميل وتصحيح سلوكه وبذل جهود ايجابية فى التخلص من ربقـــة السوء ، تحقيقا لمبدأ الصراع الممثل لفعالية الحياة ، فان للخير أيضا حكمته واهدافه .

ومن ينظر الى أوجه الخـير يرى ان أعلاها واسماها انمـــا يتمثل فى اصطفاء الله للانســـــان وفى تفضيله على غيره . ويمكن مناقشة فكرة المفاضلة بين النـــاس على أساس عقلى بغية اقناع المستمع بعــــدالة الله سبحانه وبجدارة المفضل فى الوقت ذاته بناء على تقدير الله ، لا بناء على أهلية ذاتية مستقلة عن الله جل شأنه . وهذا التفضيل الذى ينعم به بعض الأفراد له غاية محددة وحكمة بالغة وهى أن يحس المفضل بالنعمة فيشكر ويتطلع من لم يؤت مثل هذه النعمة فيسأل الله ويعمل على أن ينال الفضل « اذا أعطى الله عبدا شيئا ومنع عن آخر شيئا فليس هذا ظلمـــــا ، لأنه لم يمنعه شيئا كان له عنده وفضله يعطيه من يشاء ... لقد تفضل الله تعالى على أبى بكر الصديق رضوان الله عليه ، وخصه بين هذه الأمة قبل ان يخلقه بما لم يتفضل به على أبى جهل ولم يخصه » .

وهنا يوصد الباب فى وجه الجـــــدل تماما ، لأن من يروم التحـدث فى القـــدر على أسس منطقيـــة صرفة ، انما يقحم نفسه فى مجال ليس له ، وكأنه ينصب نفسه حكما بالنسبة لله عز وجل ، وهذا ما ليس

له ولا يمكن أن يكون له . اذ لا يعقل ان يقول الانسان لله جل شأنه لم هذا ولم ذاك والله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

لذلك كان الموقف السليم الذى يجب أن يقفه الانسان هو أن يؤمن بالقدر ايمانا مطلقا ، وفى نفس الوقت لا يدع نفسه يتحرك فى سلك الجدل العقلى حول هذه القضية . قضية القدر « ومن لم يؤمن بالقدر فلا ايمان حقيقيا له » كما يقول التسترى ، ومن خاض فيه جدلا بعد الايمان به فقد خرج من السنة . ويروى التسترى فى هذا الصدد حديثا نبويا : « اذا ذكر القدر فامسكوا . وهو يعد كثرة الخوض فى الجدل الدينى حول القضاء والقدر ، امارة من أمارات النقص والعيب فى عقيدة المرء وفى ايمانه . وهذا واعظ لكثير ممن أولعوا بالجدل العظيم .

ويبدون هذا ضرورة التوبة المستمرة ضمانا للخروج من الشر والاتصال الدائم بالخير ، لأن الوجود الانسانى وجود واحد ممتد من يوم الميثاق ولا ينقطع الانسان ما بين نشأته ولقائه بربه عن المثول والحضور بين يديه ، فان لم يستشعر قلبه ذلك خيف عليه أن يتردى وأن يسقط فى الشر ولا يستطيع أن يخلص نفسه . ومن هناك نرى تبرير رأى سهل فى فرضية التوبة فى كل حال وجود واحد ممتد ، كما نرى دوام المراقبة والمحاسبة للنفس والاجتهاد فى تخليتها وتحليتها ، وهذا الاجتهاد الحقيقى يمثل فى نظر سهل عماد الحياة الروحية الباطنة . انه لا يشبه الاجتهاد المعروف فى التشريع الذى يزاوله القضاة أو المشرعون ، وليس شبيها بالاجتهاد المعبر عن كفاءة الانسان وحريته وقدرته الفعلية

على الاختيار والتصحيح ، كما انه لا يعنى الانطلاق غير المحدود فى الاستنباط والتقرير ، بل انه نوع خاص من الاجتهـــــاد المبنى على الفهم العميق بأن يد الله وعونه ينفحان من يريد اتباع الشريعة وآدابها بالتأييد والتوفيق والسداد .

ان هذا اللون من الاجتهاد لا يغفل كما سبق استشعار الحضور الالهى فى كل لحظـــــة ، وتصحيح النفس الانسانية اذا نسيت أو أنسيت . وهنا نجد المرء يعيش فعلا فى حضرة الهية دائمة ، فلا غرو ان نجد الترابط الوثيق بين فـــكرة القـــــدر ، وفـــكرة التوكل الذى يعتبر التطبيق العمـــلى لمبـــدأ التـــوحيد . ان هذا التوكل ليس مجرد اعتماد على موجود يوثق به ، بل يضم الى ذلك احساسا مباشرا بالحضور الالهى فى صورة أكيدة مطمئنة . وان هذه المباشرة من الوضوح والثبات لدرجة حملت التسترى على أن يذكر عن التوكل انه سر ، كشف جزء يسير منه للأنبياء والمرسلين ومن هذا الجزء اليسير تلقى الصديقون بعض الآثار .

ولا شك اننا يمكننا ان نستقى من فكرة القــدر غذاء روحيا يدفع الى الثقة المطلقة فى الله ، ورؤية تقصير الانسان وعدم كفاءته ، « فنحن المخلوقون وخالقنا معنا ، ونحن الجاهلون وعالمنــــا معنا ، ونحن الضعاف وقوينا معنا ، ونحن العاجزون وقادرنا معنا » .

واستشعار الحضور الالهى هو المفتاح الوحيد الذى يفتح القـلوب لتنبثق عن مكنون جـواهرها وتفصح عن مقومات أصحابها . يقول التسترى فى نص رائع تعليقا على الآية الكريمة فى سورة محمد « أفلا يتدبرون أم على

قلوب اقفالها » ان الله تعالى خلق القلوب ، واقفل عليها بأقفال ، وجعل مفاتيحها حقائق الايمان ، فلم يفتح بتلك المفاتيح على التحقيق الا قلوب أوليائه والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين والصديقين ، وسائر الناس يخرجون من الدنيا ولم تفتح اقفال قلوبهم ، والزهاد والعباد والعلماء خرجوا منها وقلوبهم مقفلة ، لأنهم طلبوا مفاتيحها في العقل فضلوا الطريق . ولو طلبوه من جهة التوفيق والفضل لادركوه . والمفتاح أن تعلم أن الله قائم عليك ، رقيب على جوارحك، وتعلم ان العمل لا يكمل الا بالاخلاص مع المراقبة » .

وبالرغم من ذيوع فكرة اسقاط التدبير وتركه الا ان المكي يحذر من أن نفهم من ذلك ترك التصرف فيما وجه العبد فيه وابيح له . ويتساءل المكي مستنكرا ويقول كيف ذلك التسترى يقول « من طعن على الكسب فقد طعن على السنة » وانما يعنى بترك التدبير ترك الأمانى ، وقوله لم كان كذا اذا وقع ، ولم لا يكون كذا أو لو كان كذا فيما لم يقع لأن ذلك اعتراض وجهل يسبق العلم وذهاب عن نفاذ القدرة وشهادة الحكمة وغفلة عن رؤية المشيئة وجريان الحكم بها ويعنى ترك التدبير فيما بقي وما يأتى بعد . ويسجل المكي من أقوال التسترى في القدر قوله مخاطبا الانسان :

« يا مسكين . كان ولم تكن ، ويكون ولا تكون ، فلما كنت اليوم ، قلت أنا . كن فيما انت الآن كما لم تكن ، فانه اليوم كما كان » .

تذكر هذه النقاط حول القدر

١ ـ أنت مسئول بقـــدر ما تتمتع به من حرية واختيار .

٢ ـ يرفع عنك من المسئولية بمقدار ما يسلب منك من حرية .

٣ ـ ليس هناك اى نوع من التناقض او الاستبعاد بين حريتك واستطاعتك ، وشمول قدرة الله .

٤ ـ لا يجوز فى العقل ولا فى الشرع الاحتجاج بالقدر لتبرير افعالنا .

٥ ـ اننا لا نملك قطعا الالمام بكافة جوانب اى حدث من الأحداث من حيث خيريته أو شريته ، وليس لدينا حكم عام مطلق لا يقبل الاستثناء ، فما هو خير من جانب قد يشوبه بعض أوجه الشر من جانب آخر والعكس صحيح . ان ادراكنا الواضح الشمول وتعقد وتشابك الظروف والاحداث يجعلنا نتواضع فى أحكامنا ولا نغفل عن ملاحظة انها دائما احكام جزئية مطبقـــة في دائرة محدودة ، لأننا بكل بساطة لا نحيط بكل شيء علما .

٦ ـ اذا تعثرنا أو فشلت بعض خططنا فليس هناك داع للقلق واليأس ، والكآبة المظلمة بل الموقف الامثـل هو محاولة التعرف على أسباب الفشل ، فـان أدركناها واستطعنا تحاشيها ، فذلك فضل واحسان ، وان لم ندركها ، أو لم نجد منها ما يرجع الى جهودنا ، كان لنا ان نغير من وجهة نظرنا لعل فى ذلك صلاحنا ، فنحن على اى وجه رابحون وأسعد حظـــا من هؤلاء الذين يتقوقعون فى صدفة أحزانهم ، فيقبرون بعد أن يبيدوا ، أو يتجمدون حيث تسيل الحياة .

٧ ــ فى الايمان بالقدر الالهى والقدرة الربانية شد لعزيمة المؤمن فى البأساء ، وافساح للأمل فى السراء وضبط الجوامح النفسية فى كليهما .

٨ ــ لا يستعمل القدر كمشجب تعلق عليـــه أخطاء البشر وآثامهم الا فى أوقات الضعف والانحـــــــــلال والتسيب .

الثقافة بين الأصالة والمعاصرة

لعل القارىء الكريم يعلم مقدار ما تعرض له الفكر الاسلامى والثقافة الاسلامية من حملات ظالمة ومنظمة تنزع عن عصبية حينا ، وعن جهل فاضح حينا آخر ، لكنها في الأعم الأغلب كانت تصدر عن نزعات كيدية استعلائية تثبيطا لهمم أهلها ، وتعميقا لآلام الجراح التى أصابت الأمة الاسلامية فى تاريخها الطويل . ولن نتعرض فى هذا المقال لترديد التخرصات والافتراءات والشبهات التى أثيرت فى وجه الحضارة الاسلامية بعامة والفكر والثقافة الاسلامية بخاصة فذلك موضع آخر . ويكفى أن نشير الى أسماء بعض المستشرقين الذين نالوا من قدر هذه الثقافة والحضارة ، كما نالوا من أهلها وخصوا العرب بالذات بقدر هائل من الهجوم والطعن وهؤلاء مثل هيجل وفون كريمر وجولد سيهر ، ورينان ، وماكدونالد ، ومرجليوث وغيرهم .

ولن نتعرض فى هذا أيضا للردود القوية الحاسمة على هذه الافتراءات والشبه فقد عالجنا ذلك فى مواضع متفرقة وفى مناسبات متعددة .

ولكننا سنقصر حديثنا هذا فى نقطتين أساسيتين تختص أولاهما بمقومات الاصالة فى ثقافتنا الاسلامية .

وتختص أخراهما بمبررات التجديد فى هذه الثقافة وبين الاصالة والتجديد يتراوح بحثنا حتى نصل الى صيغة مرضية نعتبرها مفيدة فى القاء الضوء على النمط الثقافى الذى ينبغى أن يكون زاد المسلم المعاصر .

وقبل ان ندخل فى لب موضوعنا نود أن نزيح من طريقنا أولا فرية طال عليها الأمد فى عقول بعض شبابنا وأنصاف المثقفين فى أمتنا نتيجة لالحاح بعض خصوم الاسلام عليها . وتكرار بعض المتصدرين للتثقيف فى بعض الدول الاسلامية لها حتى نالت من أعماق الكثيرين من فتياننا وفتياتنا .

وتلك الفرية تتعلق بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين نتيجة للموقف السلبى الذى يقفونه من الحياة امتثالا لعقيدة القضاء والقدر وتلك فرية رددها مستشرقون كثيرون وألح عليها ميلر فى عبارته المشهورة التى تقول « تلك العقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الايمان غير المشروط بالقضاء والقدر الذى يقيد اليوم الحياة الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة ، لم يكن من الممكن فيما يبدو التحرر منها » (١) .

ونزيح هذه الفرية بقولنا : ان الايمان بالقضاء والقدر — كما ينبغى أن يكون وكما رسمه الاسلام — لا يمنع مطلقا من الانطلاق وبذل أوجه النشاط الخلاق .

ان هذه العقيدة — كما أريد لها فى الاسلام — تقف بمثابة الظهير القوى لجهود الانسان ويظهر نفعها بحق عندما تتعثر الطاقات الانسانية فى طريقها الى أهدافها دون أن نعرف لذلك وجها واحدا من وجوه التقصير أو

---

(١) أنظر هامش رقم ١ فيما سبق .

الخطأ . فبدلا من أن تتحطم جهود الانسان على صخرة العناد والشقاق والحقد على طبقات المجتمع و تتبدد الجهود الفكرية دون الظفر بحقيقة متيقنة ملموسة . أو تتردى الأفئدة في وهدة الحيرة والقلق والشك والحزن العميق لما يبدو لها من اهمال أو تخل أو خاو الحياة من النظام والأحكام والغاية والهدف تقول — بدلا من هذا كله — ينسب الفكر كل ما جاوز طاقته وحده ، الى القوة التى تجاوز بالفعل كل طاقة وكل حد .

أفيجد المنصف غاية أبعد فى التحرير والانطلاق ، واقرب الى الحق والانصاف من هذه الغاية ؟ .

صحيح انه ربما قد وجد من المسلمين من اساء فهم هذه العقيدة واتخذها سبيلا لتبرير مآثمه أو مظالمه أو تكاسله ولكنه ليس من الصحيح أن يكون ذلك راجعا الى جوهر هذه العقيدة فى صفاتها وسمو مستواها .

ان هذه الفرية السالفة تشبه فرية الملحد الذى يدعى كمال تحرره وانطلاقه كما يدعى تقيد المتدين وضيقه وعبوديته مع ان الأمر فى حقيقته على العكس من ذلك تماما وهذا ما نود أن نهمس به فى أذن شبابنا .

ان الملحد الذى تحرر من العقيدة الدينية يقع بالفعل (١) أسيرا لعقيدة أحط قدرا وأدنى منزلة وأكثر تنافرا مع كرامة الانسان وسمو انسانيته . وهذا بالطبع لا ينطبق الا على العقائد الصحيحة التى تقف فى قمتها عقيدة الاله الواحد الذى ليس كمثله شىء وهو السميع

---

(١) M. Smitg, The Life of the Sprit and the life of today.
وقارن الفصل لابن حزم ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيميه/٥ ، وفضائل الايمان والرد على الدهرية لجمال الدين الافغانى .

البصير (١) الاله الذى تفوق صفاته وكمالاته أسمى ما يتخيل فى كائن . اذ معنى ذلك بصريح العبارة : ان من يعتقد هذا الاعتقاد فى عمق واتقان وقد تحرر تماما من الخضوع والعبودية لاى انسان بل لأى مخلوق حيث ارتبطت عبوديته بمبدأ يسمو على البشر والملائكة . على حين أن الملحد قد أسلم نفسه رخيصة لمبدأ اختاره هو ، اخترعه له مجتمعه وقد ينحط هذا المبدأ ليرتبط فعلا بالبشر فهو بكل تقدير دون الأول فكرا ووجدانا وسلوكا ولذلك تفصيل يضيق به صدر هذا المقال .

والمهم ان نعلم ان عقيدة القضاء والقدر (٢) فى صورتها النقية لم تكن ولن تكون حجر عثرة فى تطور الحياة الانسانية فكرا وثقافة وحضارة ، ولعل ابلغ دليل على صحة ذلك هو ما أثبته التاريخ بصورة لا تقبل الشك ، من تدفق النشاط الفكرى الاسلامى عبر قرون طويلة مع وجود عقيدة القضاء والقدر ، فلم يؤثر فى العصور الزاهية ان هذه العقيدة حدت من نشاط المسلمين أو قللت من جهودهم أو أسهمت فى اضمحلال حضارتهم .

أن الصحيح ان يقال : ان الاحتجاج بهذه العقيدة في البيئات الاسلامية لم يكن الا فى عصور الانحطاط والجمود حيث كانت بالنسبة للهمم المتقاعسة وللعقول الجامدة خير ملاذ (٣) وأسلم ملجأ . أما فى القرون الناهضة فلم تكن هذه العقيدة الا عونا على اعتدال الانسان

---

(١) سورة الانعام .

(٢) انظر كتابنا التصوف طريقا وتجربة ومذهبا (دار الكتب الجامعية ١٩٧٠) فصل القضاء والقدر . وقارن ابن سينا : رسالة فى القضاء والقدر .

(٣) الدليل على ذلك أن هذه العقيدة بعد انحرافها ذاعت بعد هجمة التتار ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

ومعرفته قدر نفسه ولم تكن الا مشجعا على تحمل النوائب لاستئناف الكفاح .

وبعد ان أزلنا مثل هذه الاحجار من طريقنا يجمل بنا الآن أن ننتقل الى مقومات الاصالة فى فكرنا وتراثنا وثقافتنا . وأن نفهم فى هدوء ما نعنيه بمقومات الاصالة « فى هذا المقام حتى يتضح لنا بالتالى المراد بتجديد الثقافة الاسلامية « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيا عن بينة » .

اننا نقصد بمقومات الاصالة ـ الخصائص الجوهرية والبذور الحقيقية التى ينبثق منها الطابع المميز الثابت لهذه الثقافة وتلك الخصائص الجوهرية التى تمثل فى الوقت ذاته نقاط انطلاق لآية حركة تجديدية فى هذه الثقافة . وهذا فى نظرى سر روعتها وجلالها فى حد ذاتها وهذا أيضا من أسباب خفائها وغموضها فى نظر الكثيرين من بعض أنصار الاسلام وخصومه على السواء .

فلسنا هنا نقصد ـ اذن ـ بمقومات الأصالة الأمثلة (١) الدالة على هذه الأصالة فى الثقافة أو الفكر الاسلامى . كاهتداء المسلمين الى المنهج الاستقرائى الذى يدنو كثيرا من المنهج العلمى الحديث ونقدهم للمنطق الارسطى ، ومعالجتهم للقضايا الفكرية المختلفة فى ضوء عقيدتهم ونقدهم الدقيق للانماط الفكرية التى سبقت او عاصرت ـ دينهم فلذلك مقام آخر وهو يتصل بالماضى اكثر

---

(١) فى أصالة التفكير الاسلامى واهتداء العرب والمسلمين الى أهم الحقائق الجديدة . انظر كتابنا فى الفلسفة الاسلامية / الباب الاول « الفكر الاسلامى بين الاصالة والتجديد » وقارن : د . على سامى النشار / نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام (جـ ١) ومناهج البحث العلمى عند علماء المسلمين لروزنتال .

مما يتصل بالحاضر كما أن معظم هذه الأمثلة والظواهر لم تعد الآن موضع أخذ ورد كمـــا كانت فى سالف العهد .

كما لا نعني « بمقومات الأصالة » احصاء العـلوم التى ابتدعها المسلمون أو علموها أو أضافوا اليهـــا أو تقصى النظم الادارية والسياسية والقانونية والتشريعية والـكلامية والفلسفية التى عاشت وتنسمت عبير الجـو الاسلامى أو استضاءت بنور الاسلام أو انتفعت بسعة صدره ورحابة أفقه فذلك أيضا رهن بسياق آخر يتجاوز حدود هذا المقال وان كنـــا لا نشك لحظة فى أهمية التعرف على كل هذه الجوانب احقاقا للحق من جهـــة ودعما للوجود الاســلامى فى اعماق الفرد من جهـــة أخرى .

وخير وسيلة لوصف مقومات الأصالة هو عرض مثلها لا امثلتها كما يتضح مما يلى :

ان اتصاف الثقافة بأنها اسلامية يعنى ببساطة انتماءها الى الاسلام اما بطريقة مباشرة صريحة واضحة أو بطريقة تختلف بعدا وقربا وصراحة والتواء باختلاف قرب أو بعد وصراحة أو التواء صانعيها . ولذلك كان على الباحث المنصف الا يلجأ الى فروع هذه الثقافة المختلفة الا بعد أن يلجأ الى النبع الأصلى الذى تفجـــرت عنه سائر الينابيع .

ودون أن نغرق فى الرمز والكتابة نقول ان المصدرالاول لمقومات الأصالة فى الثقافة الاسلامية يتمثل فى القرآن الكريم مشروحا بمقال النبى صلى الله عليه وسلم وحاله وفعاله .

لكن لا ينبغي التسرع بالقول بأن هذه حقيقة واضحة مكرورة لاكتها الالسن كثيرا وعالجتها الاقلام غالبا لان المتسرع بمثل هذا القول يفقد الكثير من النقاط الهامة التي نود ان نشير اليها من أجل شبابنا المثقف بصفة خاصة .

اننا حين نعلن ضرورة اعتبار الانبثاق الثقافي من القرآن مفسرا بالنبوة نوجه الانظار على الفور الى الضمانات الحقيقية الموضوعية لتحقيق الأصالة وتثبيتها عن طريق استيعاب وسائل التربية الثقافية التي تضمنها هذا المصدر الجليل الذي يعد بحق خير مطلق للطاقات الابداعية في الانسان ، كما سنحاول أن نشير اليه في ايجاز يفرضه المقام ، مرجئين تفصيل ذلك ومقارنته بالانماط الأخرى غير الاسلامية الى مناسبة أخرى .

ومن التأملات السريعة التالية يتضح ما نقول :

١ - يربي القرآن فينا ملكة «النقد النزيه الموضوعي» لما يلقى الينا من آراء أو أفكار مع الدقة والأمانة في نقل او رواية أقوال الغير وضرورة التفرقة الحاسمة بين العلم والظن .

ولن يعجز القارىء تلمس الأمثلة الكثيرة لهذه الظاهرة في القرآن وعلى سبيل المثال « موقفه من عرض آراء المخالفين للعقيدة الاسلامية ثم التعقيب عليها في وفاء تام بالخلق العلمي الأصيل . تأمل مثلا هذه الآية التي تحكي رأي الدهرية « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » وكيف يعقب القرآن الكريم على ذلك بقوله « ما لهم بذلك من علم ، أن هم الا يظنون » (١) .

(١) سورة الجاثية/٢٤ ، قارن الانعام / ٢٩ .

وبالمثل يجبه هؤلاء الذين أدعوا أنوثة الملائكة مثلا بهذا السؤال «اشهدوا خلقهم ؟» ومعنى ذلك بلغة عصرنا البسيطة أن فكرة أنوثة الملائكة اذا أريد لها أن تكون صحيحة ويقينية فلا سبيل الى ذلك الا بالملاحظة والمشاهدة ، وهما كما نعلم وسيلتان معتمدتان من وسائل العلم والمعرفة . اليس هذا هو بالضبط ما تعنيه روح المنهج التجريبى الحديث ؟ .

ان هذه الآية بكل صدق توجه أنظارنا الى تجنب القاء القول على عواهنه واطلاق الأحكام جزافا والى ضرورة التحرى والضبط قبل الادلاء بالرأى أو الفكرة .

ويطول الحديث عن كيفية حث القرآن على اطلاق الطاقات الخلاقة والوسائل المعتمدة للمعرفة من نقلية وعقلية ووجدانية ويكفى ان يحال القارىء على بعض السور ، والآيات الموضحة بالهامش ليدرى فى تأمله الواعى الروعة والمعجزة فى كيفية افساح المجال أمام طاقات الانسان وملكاته فى شتى الآفاق وأعمق أعماق النفس (١) .

ان نظرة سريعة الى المصطلحات التى تتعلق بعملية المعرفة فى تدرجاتها والنتائج المترتبة عليها والتى تكرر ورودها فى القرآن فى مواضع مختلفة وفى سياقات متباينة لتدل دلالة قاطعة على عناية القرآن بالتربية العقلية والوجدانية والسلوكية فى اتساق وتوازن يعيا دونه أى تخطيط بشرى مهما تحرى الدقة وبالغ فى

---

(١) للقارىء أن يرجع الى السور والايات الاتية على سبيل المثال ـ لا الحصر : الزخرف ١٩ ، الملك ١٠ ، الاسراء ٣٩ ، الانبياء ٥١ ، وما بعدها ، الانعام ٧٥ وما بعدها وبخاصة هذه الفقرات التى ترينا على الطبيعة سار وتدرج تفكير الناشد للحقيقة ، ثم فرحة الظفر بها عن يقين .

الحرص والانتباه . ومن هذه المصطلحات ذات الصلة الوثيقة بالنشاط العقلي على وجـــه الخصوص الفاظ التفكير والفقـــه والعقل واللب والتدبر والعلم والتذكر وما الى ذلك من الفاظ تتعلق بالبصر والبصيرة والقلب والعبرة الى غير ذلك .

والحصيلة العامة لهذه الظـــاهرة فى القرآن والسنة تصور المعرفة ذات مصادر متنوعة منها المعاناة الفكرية ، ومنها الاشراق النفسي والالهام ، ومنها الطبيعة بمـــا تعرض من موضوعات وظواهر تعتبر مجـــــال التأمل الفلسفى أو البحث العلمى ، ومنها التاريخ الذى يحمل من التجارب تراثا يتضمن كثيرا من الحقائق والعبر والدروس وحسبنا ان نعلم أن أجل اعمـــال ابن خلدون العلمية المتمثلة فى مقدمته وفى كتابه « العبر » كان ثمرة طبيعية للانتفاع بالتوجيه القرآنى واستيحاء الروح الاسلامية .

٢ ــ يربط القرآن دائما بين المعرفة أو الثقافة والنتائج العلمية المترتبة عليها من حيث النفع أو الضرر وتختلف مستويات النفع والضرر باختلاف الزوايا التى تتعلق بها هذه المعرفة أو الثقافة . وبعبارة أخرى يرى الاسلام ــ ممثلا فى القرآن والسنة ــ تكامل العلم والعمل وتبادلهما النمو والازدهار .

واذا ادينا ذلك باسلوب العصر قلنـــا ان المعرفة والممارسة تشـــكلان حصيلة الخبرة الضرورية لنمو الحضارة والثقافة ، وهذا ما يؤيد الرأى الذى نتبناه من ان الدين كان اسبق من العلم الحـــديث فى استخدام التجربة بمعناها الشمولى الانســـانى لا بمعناها العملى المقيد .

وذلك الموقف أيضا يفوق فى الدقة اولا ، والسعة

ثانيا ؛ الموقف البرجماتى فى ثقافتنا وفى الزاد الثقافي الذى نقدمه لشبابنا المعاصر — الى الممارسة المستضيئة بالفكرة الموثقة (١) .

وذلك الموقف أيضا يفوق فى الدقة أولا والسمة ثانيا ، الموقف البرجماتى الذى يدعى كثير من الدارسين سبقه الى الجدة والفعالية كما يحل المشكلة الآخلاقية على خير وجه وأمثله بمبدأ الأسوة الحسنة وهو أفضل المبادىء وأحسمها .

٣ — يربى القرآن العقل والبصيرة على الكفاءة فى رؤية الوحدة من خلال الـــكثرة وتلمس الرباط الموحد الذى ينظم ما يبدو متنافرا متباينا .

ونتيجة هذه التربية هى الأناة فى الحكم على الأشياء من مظاهرها وعدم الاغترار بظواهر التدابر والانفصال بل عدم الاغترار بالظواهر عموما ، وضرورة الغوص لسبر الأغوار والبلوغ بالاستقصاء الى المبلغ الذى تقف عنـــده الطاقة البشرية .

ولا يخفى أثر هذه العناصر فى الزاد الثقافى الذى ينبغى أن يقدم الى الشباب المعاصر على وجه الخصوص ولعل أدنى ما ينتظر من فائدة مثل هذه العناصر يتمثل فى عصمة عقل الشباب ووجدانه من التأثر بالشعارات الجوفاء أو العبارات الرنانة أو المذاهب البراقـــة التى تغشى الأبصار وتخدر العقـــول وتعطل الملـــكات السامية لتطلق الغرائز الجائحة أو الميول الجامحة .

---

(١) يزخر القرآن بالايات التى تقرن بين العلم والعمل والفكر والسلوك كما يزخر بالايات المبرزة لاهم الافكار من حيث نتائجها وعواقبها على الصعيد الفردى وعلى الصعيد الاجتماعى فى تناسق واتزان معجز للغاية ، ولا يعيى القارىء تلمس هذه الايات أو تصفح كتب الصحاح .

فالقرآن يعلمنا مثلا أنه ليس من الضرورى ان يكون حكمنا بخيرية عمل ما أو بشرية عمل ما ـ حكما سليما ، لا سيما اذا بنى حكمنا على دوافع عاجلة ملحة ، لا تمنح العقل ولا الوجدان الوقت الكافى أو الفرصة المناسبة لاطلاق مثل هذه الأحكام (١) .

للقارىء أن يتصفح الكتاب الكريم فى عديد من السور والآيات ليتعلم هذا الدرس المعروض فى أثواب مختلفة ، ومن زوايا متعددة تتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل .

ولن نستمر فى عرض الملاحظات الاخرى التى نخرج بها من تأملنا للقرآن الكريم ، وانما نكتفى بالملاحظات الثلاث السابقة كاشارة الى مدى ما يمكن أن نفيد من النظرة الاسلامية فى تشكيل الزاد الثقافى على أسس تكفل له الأصالة والتمييز . وانا لنعد القارىء بأن نعـود الى موضوع آفاق المخطط الثقافى من القرآن فى اقرب فرصة تسنح ان شاء الله .

وحسبنا ان نشير فى نهاية هذه الملاحظات الثلاث الى أن الروح الاسلامية المستوحاة من القرآن والسنة علمت المخلص من المتصدرين لصنع الثقافة فى العالم الاسلامى حقيقتين هامتين . هما فى نظـرنا موضع اعتزاز كل مثقف نزيه .

أولاهما : التمييز بين ضربين من الاتجاه الثقافى : الاتجاه الاستيعابى الأفقى المستعرض . بغيـة الاحاطة والالمام بخلاصة الحصيلة الثقافية والفكرية لجـوانب الحضارة والاتجاه التخصصى المتعمق بغبة الاجادة والاتقان

---

(١) تأمل مثلا قوله تعالى « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم » وقوله تعالى « ويدعو الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا » .. الخ .

لفرع أو آخر من فروع الثقافة (١) .

والأخرى : التطور الفكرى المستمر حقيقة يجب أن يعيها المسلم بصورة تليق بكرامة العقلية لا بالصورة التى تفتعلها بعض المذاهب السطحية . وتمثل الأديان فى حد ذاتها حلقات متتابعة فى هذا التطور حتى بلوغ الانسانية رشدها بفضل الصيغة النهائية الخاتمة لهذه الأديان ممثلة فى الاسلام .

ودون أن نغرق القارىء فى تفصيلات حول حقيقة هذه النقطة الخاصة بالتطور فى صورته العامة ، والتطور الحيوى والفكرى فى صورته الخاصة ينبغى أن نشير الى ان الاسلام يقف متميزا فوق مصادر الانماط الثقافية باحتوائه على خصيصة فريدة ، لا يشاركه فيها دين سماوى أو مذهب فكرى . وهذه الحقيقة تتصل بأقصى الأبعاد المحتملة للتطور كما تتحمل الطاقة البشرية الذهنية . فالواقع أن فكرة التطور فى الاسلام لا تقف عند حد هذه الحياة البشرية الموقوتة المحددة ، بل تمتد الى الحياة الاخرى مع ارتباط هذه الفكرة بمبدأ الترقى وازدياد المعرفة والخبرة .

ولم أصادف فيما قرات عن الأديان أو المذاهب الانسانية نصا يدل على الحاجة الى العلم أو المعرفة فى الآخرة ، وان وظيفة التعليم والتعلم تستمر فى هذا النمط الجديد من الحياة كما وجدت فى الاسلام . ولذلك تفصيل يغنى عنه فى هذا المقال أن نشير الى

---

(١) الواقع ان قضية « الموسوعية والتخصص » قد قتلت بحثا ودار حولها الجدل بين المسلمين وقد وجد من حقق الطرفين فى مؤلفات عديدة : ومن الموسوعيين الجاحظ واخوان الصفا وابن عبدربه وابن سيناء وابن عربى كما وجد المتخصصون ولكل وجهة نظر .

مثالين أحدهمــــا قرآني يعكس ما يراه المفسرون للآية الكريمة « لتركبن طبقا عن طبق » والآخر ينتمي الى أصل نبوي من قريب أو من بعيد ، وان شئت قلت ينتمي الى الروح التي استخلصها ذوو الشموخ الفـــكرى فى الاسلام .

ونوجز المثال الثاني بالتعبير عن احتياج أهل الجنة (١) الى العلماء ، لأن الأولين حين يستوفون غاية آمالهم وقمة تطلعاتهم تقف هممهم دون التقدم للمزيد لعدم درايتهم بما وراء ما استوفوه ، فيلجأون الى العلماء ليبصروهم بما ينبغى أن يطمحوا اليه فى خطواتهم المتقدمة لأنهم أقرب الى ادراك ما يليق فى ضوء معرفتهم بربهم وما يليق بكماله وجماله .

ويقف الساذج أمام هذه الفكرة دون أن يعى الحصيلة الهامة وراءها اذ قد يظن أن المراد ان هؤلاء العلماء — على فرض الحاجة اليهم ، انما يدلون هؤلاء على قوائم اخرى من الطلبات التى يقدمونها لربهم . وهذا فى نظرنا اجحاف مشين بسمو هذه الفـــكرة واغفال تام للقيمة الحقيقية لأبعادها .

ان هذه الفكرة — باختصار شديد — ترمى الى تنبيه العقل البشرى والوجدان الانســـــانى الى الامكانيات الهائلة التى منحها الانسان كما ترمى الى المصير اللامحدود فى الترقى لهذا الـكائن فى الوقت لذى تشير فيه الى لا نهائية الكمال الالهى الذى تسبح فى آفاق أرقى العقول

(١) ينص أحد كبار الصوفية والعلماء فى القرن الثالث الهجرى على ذلك : وقد وردت نصوص لسهل بن عبد الله التسترى — المتوفى ٢٨٣ هـ — تدل على ذلك كما رويت أحاديث تتصل بهذه النقطة فى كتاب : الجنة فى وصف الجنة لاطفيش .

واصفى القلوب والذى يظل القـــــدر الأكبر منه غيبا تتكشف جوانبه تباعا مفضية الى نمو المعـرفة واطراد الترقى وهذا ما بحثه علماؤنا ـ وبخاصة الصوفية منهم ـ حول مبدأ « المزيد » .

تجديد الثقافة ونوعيتها :

اذا احتفظنا بتأملاتنا السابقة فى الذاكرة وانتقلنا الى هدفنا الأساسى من هذا المقال ـ وهو وضع الاطار العام الذى تعاد فيه صياغة الثقافة الاسلامية للمسلم المعاصر صياغة تجمع الى الأصالة عنصر المعاصرة ـ نقول : اذا احتفظنا بذلك أمكننا أن نقول على الفور أن تجديد الثقافة فى حد ذاته يعتبر تطبيقا عمليا للروح الاسلامية كمـــا يعتبر وفاء بمتطلبات الحياة المعاصرة على تشابكها وتعقد مسالكها .

فليس بخاف على أحد ان حركات التجديد فى الفكر والحضارة قد بدأت بالاسلام نفسه وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف عبر تاريخه الطويل كما انه ليس بخاف كذلك ان طبيعة الفكر من جهة وطبيعة الاسلام من جهة أخرى تشجع على التجديد وتعتبره فى النهاية محاكاة لصانعى التراث .

فطبيعة الفكر تقبل الامتداد والنماء والتطور والتغير نتيجة للاحتكاك بين أفراد المجتمع من ناحية وبينهم وبين غيرهم من المجتمعات أو الحضـــارات من ناحية أخرى وطبيعة الاسلام تسمح بهذا النماء وتشجع عليه وتسلك الى ذلك كل سبيل ومناشدة القرآن للعقل والتجـربة أمر معروف للدارسين ، كما أن تصويره لتنوع مصـادر

المعرفة ونظرته الموضوعية وتنوع زواياها كل ذلك يدحض آراء المتعصبين المتقوقعين الخالدين الى القناعة بأبسط الحيل فى تثبيط همة كل داع الى التجديد وهى الوسم بالضلالة والزيغ لكل من ود أن يعرض على أمته فهما جديدا وكأنه فى نظرهم قد أتى بشرع جديد وشتان بين الموقفين .

كما ان لامثال هؤلاء ــ وهم قلة ــ حيلة خبيثة اخرى : هى الخلط بين المبادىء والأشخاص ، فاذا عارضت رأى أحد منهم عدك معارضا للدين الذى يدعى انه يمثله ووحد بين شخصه وبين المبدأ الذى يحتمى بحماه .

وأود فى هذا الصدد ان أعبر فى صراحة مسئولة امام الله قبل اى كائن انه لم يوجد على وجه الأرض منذ أن شرفها محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) من يستطيع ان يثبت بالبرهان المقنع والحجة البالغة انه حمى أو أيد أو نصر الاسلام مهما كان مركزه : عالما أو فقيها أو مصلحا أو فيلسوفا أو قاضيا او ملكا او حاكما .

وقد يدهش القارىء لهذا الحكم ويسارع الى تكذيبه أو يبادر الى ذكر الاعلام الذين يحتلون من عقولنا وقلوبنا أعز المواطن ذاكرا ما كان لهم من بلاء وكفاح وجهود فى نصرة الاسلام ذهنا ولسانا ويدا . ولكننى أطمئن هؤلاء وأولئك الى أن التأمل العميق فى حقيقة أدوار هؤلاء الابطال فى ميادين القلم والسيف يفضى الى ادراك أن هؤلاء جميعا ــ ابتداء من الصحابة الأجلاء الى الفرسان والعلماء والفضلاء انما نصرهم الاسلام وحماهم الدين بحكم انه القانون الذى لا تختلف نتائجه شأنه فى ذلك شأن سائر القوانين الطبيعية . ولو كان هؤلاء هم الذين نصروا الاسلام حقيقة ، بحكم ما لهم من اجتهادات فردية

فحسنب لكنا نحن أولى منهم فى تحقيق النصرة لكثرة أعدادنا ووفرة امكانياتنا .

فقد تمت فيهم على الحقيقة مكارم الاسلام في اجلى صوره فكان لها أن تضيء وأن تكتسح ما أمامها من ظلام وأن تسود بحكم قانون السماء وكان عائد ذلك كله على أهل هذه المكارم والله المثل الأعلى .

فليطمئن هؤلاء المتشدقون اذن ولتتطامن نفوسهم فى حضرة الله وليستحوا أن يمنوا أو يتصدروا فان الله يمن عليهم ان حباهم بهذا الدين وان بوأهم مكانا ظليلا فى حماه .

والواقع ان من الأهمية بمكان تحديد مفهوم التجديد الثقافى ووصفه فى أوجز صورة بأنه تجديد أمثلة الواقع المشكل لجزء هام من الحقيقة الـكبرى التى يجب أن يعيها المثقف كمـــا أنه تجديد يرمى الى الربط بين المعارف المختلفة التى يزخر بها عصرنا والمشاكل المتعددة التى تواجهنا والتيارات المباشرة التى تهب ريحها فتقلع وجوه شبابنا بزمهريرها أحيانا ، وشواظها أحيانا أخرى دون وقاية أو حماية فكرية وثقافية .

ولسنا نعنى بالوقاية والحماية هنا الحيلولة بين شبابنا وهذه التيارات أو حجب هذه الأفكار والمذاهب عنهم لأن ذلك فى نظرنا خيانة لشبابنا وغباء مؤسف وجهل فاضح بنتائج هذا المسلك المستخذى الهزيل اننا نعنى بالوقاية والحماية اشراب شبابنا حصيلة المعطيات المطبقة لروح الملاحظات والتأملات التى أسلفنا الحديث عنهـا بحيث تكتسب عقلياتهم المنـاعة الحقيقية والحصانة الذاتية فلا ينطلى عليها وزيف مهما أحكمت حلقاته وتتهاوى على أعتابها المذاهب المنحرفة مهما أجيدت حبكتها .

فاذا ما انتقلنا الى الاطار الذى يحوى خلاصة الزاد الثقافى الذى يجب ان يقدم لشبابنا بوجه خاص ولمثقفينا بوجه عام أمكننا ان نقـــول انه اطار يتسع لكل الوان المعارف العلمية والفنية والدينية بمـــا يحقق المستوى اللائق بالشاب أو المثقف المسلم المعاصر .

ولكى نضع ذلك فى صورة واضحة تماما نعرج مؤقتا على أنماط تصانيف العلوم التى تتخذ الملكات الانسانية أساسا فى عملية التصنيف واصـــحاب مثل هـذه التصنيفات يختلفون زمنـــا وجنسية ودينا فهنـاك الفرنسيون فى مطلع النهضة ، وهنـاك الأمريكيون فى مشارف القرن العشرين ، وهنـــاك قبل هؤلاء وأولئك المفكرون المسلمون وبالطبع لا يتسع هذا المقال لاستعراض هذه التصنيفات والمقارنة بينها واستخلاص أساس يجمع العناصر المشتركة بحكم انها تمثل احتياجات الانسان بما هو انسان لكننا بالرغم من ذلك قد نوهنا بما سيكون عليه الأمر تقريبا وهو الأخذ بمبـــدأ الكفايات أو الملـكات الانسانية كأساس للتصنيف المعتمد ، ويمـكن اختصار ذلك كله الى ما يشبع الفكر والوجدان والسلوك .

لكن النظرة الموضوعية الى واقع الأمر بالنسبة لشبابنا تفرض علينا أن نراعى أن يكون الزاد الثقافى المقدم لهؤلاء على مستويين يختلفان اجمـــالا وتفصيلا ، أو اسهابا واختصارا ولكنهما يتفقان جوهرا وأصولا . وتلك حكمة تسديها التجارب وتحتمها طبيعة الأشياء اذ لا يعقل أن يتساوى كافة الشباب المعاصر فى مستوى وعى واحد.

ولا يظن أحد أن المطلوب من مشروع التجديد الثقافى أن يأتى بنمط ثقافى يتناقض مع المنجزات العـــلمية للمعاصرة بحكم انه اسلامى اذ الحقيقة ان هذا النمط

الثقافي ينتفع تماما بهذه المنجزات فى تأييد نقطة الانطلاق الاسلامى وبذلك يثبت تماما أن العلم حليف الدين لاعدوه.

ولايضاح ذلك بالمثال ، نقول : انه لا داعى مطلقا لأن نصدر فتاوى توقيتية حول كل ما يجد فى حيـــاتنا الحضارية لأن معنا الأساس العام والتصور الاســلامى الـكامل الأبعاد التطور الانسانى . وباختصار لأن روح ديننا ونصوصه وما نتج عنهما تشهد بأن هذه الحيـاه ستكون معرضا لأروع صور التطور وان مبلغ ذلك كله لا يتجاوز ظاهر هذه الحياة وان أى كشف علمى يمكن أن يكون دعما للعقيدة أو على الأقل متمشيا مع روحها .

ان فهم الروح الاسلامية الصحيحة تهيىء الانسجام والتناسق بين مواد المعرفة وعناصر الثقافة مفضية بذلك الى خلق الشخصية السوية للوحدة المتكاملة والايجابية فى كل ما يعهد اليها .

لذلك كان من الضرورى خلق المواءمة والتوفيق بين نتائج فروع المعرفة المختلفة داخل هذا الاطار الذى أشرنا اليه ومن ثم لا تتبلبل خواطر الشباب حول نتـــائج المخترعات الحديثة أو حول الانتصارات العلمية مـــع تصريحات العلماء أنفسهم حول القضـــايا أو المسائل الدينية .

ويجب أن نوضح فى هذا الزاد الثقـــافي المجدد ان العناية بوجهة النظر الدينية ليست الا لتحقيق أمثـل الفرص لضمان الدقة والضبط والصلاح والنفع الذاتى المثقف وبالطبع لن يوضح هذا فى الزاد الثقافى عن طريق الوعظ أو الخطابة أو الكتابة الأدبية ، وانما يوضح بشتى الطرق غير المباشرة تبعا لطبيعة الحقل الذى تعالجه هذه الثقافة .

اما الجوانب التى يجب ان تطرقهـــا الثقافة على المستويين المشار اليهما آنفا فيمكن تحديدها تحـــديدا تقريبيا قابلا للبسط أو الطى على النحو التالى : ــ

الجانب الدينى الخالص : وفيه تصنع « التركيبة » الثقافية التى تمزج الأحكام الدينية وعللها العقلية وآثارها النفعية وعلاقاتها بكل من الفكر والوجدان والسلوك كمـا تربط كذلك بين المبادىء والقيم وصورها الواقعية ممثلة فى الرواد والاعلام الذين هم موضع القدوة من السابقين والمعاصرين تأكيدا للفاعلية والحيوية التى يمكن أن تؤدى اليها هذه القيم والمبادىء .

لكننا فى هذه النقطة نود أن نركز تأكيدنا على ضرورة الدقة والحصافة فى اختيار الاسلوب والطريقة والمنهج الذى تقدم به الثقافة الخاصة بهذا الجانب مع ملاحظـة أن هذا الجـــانب الدينى لا يقتضى بالضرورة أن يفسر تفسيرا عقليا صرفا ، كما هو دأب الكثيرين الذين يتباهون بأنهم يستطيعون احالة النظام الدينى الى نظام عقلى بحت وهم فى ذلك مخطئون أشد الخطأ لأن طبيعة الدين تفترض أن يكون فيه بعض العناصر التى تتجاوز الحدود العقلية ولكنها لا تتناقض مع هذه الحدود ، ولو لم يكن الأمر كذلك لأضحى النظام الدينى والنظـــام الفلسفى شيئا واحدا وهذا ليس صحيحا ومن أجل ذلك قلنا اننا نوافق على صياغة فلسفة دينية ولا نوافق على تأليف دين فلسفى .

وفى هذا الصدد نود أن نلفت أنظار الكثيرين الذين يكتبون بأقلام يسيل منها الاستخفاف بالجوانب الغيبية فى الدين بدعوى التحرر والتقدم العقلى ومحـــاولة اظهار الاسلام ــ فيما يزعمون بالمظهر اللائق، وهم يتابعون

فى بلاهة اقلاما مشبوهة تخطط للنيل من التمكن الذى تتصف به العقيدة الاسلامية ومن مظاهر تطبيق هـذا التخطيط مهاجمة ما يسمونه (العقلية الغيبية) ويقصدون بذلك العقلية التى تتسع للايمان بالغيب مع اننا نعلم ان الايمان بالغيب سمة من سمات الكمال البشرى التى أثنى عليها كتابنا الكريم ونوه به ديننا ويكفى أن نعلم ان أكبر السور فى القرآن تفتتح بالثنـــاء المستطاب على الذين يؤمنون بالغيب .

بالاضافة الى ذلك نرى ان افساح العقـــل والقلب للايمان بالغيب بقدر ما ينبىء عن سعة الأفق وعلو الهمة . هو فى الوقت ذاته تتويج للأساس اليقينى الذى يركن اليه المؤمن بعد وضوح البراهين وتصاعد الشواهد فهى اذن ملائم فى اطاره العام مع ما سبق التسليم به بناء على صدق الداعى واحقية الدعوة وكأنه استصحاب لهذا التصديق وذلك التسليم .

ثانيا : الجانب العلمى : ويجب فى هذا الجانب أن ننوه بضرورة الربط بين النتائج العلمية المختلفة بحيث لا تدفع الى الشباب الذى نريد تثقيفه مبعثرة أو منتثرة لا تضمها وحدة لأن ذلك قد يحرم الشباب من رؤية الحقيقة الكبرى التى تكمن وراء هذه النتائج وهـذا الموقف الذى يؤلف بين النتائج العلمية وبعضها فى قالب موحد جذاب يختلف بالطبيعة عن موقف العالم نفسه حين يستقصى فى أبحاثه الجـــزئية الاحتمالات الممكنة لفروضه أو لتجاربه حتى يصل الى نتائج كل نتيجة تقف بحد ذاتها مستقلة مقطوعة الصلة أحيانا بالنتائج الأخرى بحكم التخصص الضيق والدقيق للعالم . ولا مانع من أن يقدم الزاد العلمى أيضا مستويين : المستوى المتوسط

الذى يلائم جمهرة الشباب المثقف ، والمستوى السامى الذى يلائم الطلعة والمستزيدين .

ثالثا : الجانب الوجدانى .. ويعرض فى هذا الجانب من الزاد الثقافى ما يرهف الوجدان ولا يرعبه أو ينال مع قوة تحمله وتهيئة هذا الجانب يتمثل فى اعتماده اكبر ما يكون على الفنون وهذه هى الفرصة المناسبة الحكيمة التى تربط فيها بين قيمنا الجمالية وقيمنا الخلقية فى غير تزمت او تحلل ليقيننا بأن الالتزام الخلقى لا ينال من الكمال الفنى ولا يعوق رقيه .

ان الوسائل المستخدمة لاثبات هذا الجانب والتى تشمل الكلمة واللون أو الصورة والصوت أو النغمة يجب أن تكون هى الأخرى ملتزمة الامانة والصدق وأن تكون حائلة على تكميل البناء النفسى والحضارة فى الانسان وذلك لا يتم بالطبع الا اذا كان لمن يبدع فى أى من هذه الوسائل غاية نبيلة وهدف شريف .

وباستكمال هذه الجوانب الثلاثة على المستويين السابقين تتكون لنا الحصيلة الثقافية التى تقدم للمسلم المعاصر والتى يمكن وصفها وصفا عاما انها الحصيلة التى تجمع الى العناصر الأصيلة فى التراث العناصر الجديدة المعاصرة رابطة الحاضر بالماضى لا بمجرد العودة والانفصال عن العصر بل احياء او تجديد ما يحتاج الى ذلك من الأفكار والمناهج والقيم والمعارف .

ولا يفوتنا فى نهاية هذا المقال العاجل أن نشير الى اننا لم نعمد الى تقديم خطة كاملة قابلة للتنفيذ لاعداد مثل هذا الزاد الثقافى المجدد الذى ندعو اليه ولا ندعى

اننا وحدنا قادرون على تحقيق هذا الأمر برمته ولكننا نعتقد ان من الواجب أن يجند لهذا العمل فريق من العلماء والفنانين والمفكرين فى حقول الثقافة المختلفة وهـــذا الفريق لا ينبغى أن يقتصر على المتخصصين المحترفين لأن هؤلاء كما أسلفنا فيهم قصــــور ضيق النظرة نتيجة المبالغة فى التخصص وطرح ما عدا ميدان التخصص الدقيق .

فمثلا الكيميائى او الفقيه أو الأديب أو المفكر الاجتماعى ومن اليهم ــ كل واحد من هؤلاء لا يصلح وحده لانتاج هذه الثقافة لأنه لو تم ذلك لخرج نظامه الثقافى نظاما مغلقا لا يخدم الا وجه التخصص الذى يخلص له المنتج او الدارس .

واننا لنعد أن نعرض الخطوات والميادين التى تعالج فى هذه الثقافة ، وكيفية ابراز هذا الزاد الثقافى وجعله فى متناول الفئة المثقفة ونعد بأن نقدم هذا فى مقــام آخر لا نغفل فيه كيفية التنفيذ .

وختاما لحديثنا نود أن نلخص ما أردنا عرضه فى هذا الموضوع ، على القائمين على أمر الثقافة الاسلامية علهم يصيخون لهذا النداء المخلص والملح على ضرورة تجديد هذه الثقافة بحيث لا يقف شبابنا حائرا بين حاضر لا يستطيع ادراكه بل يلهث دون اللحاق به ، وبين ماض انبتت صلته بالحاضر ، لأن أهله وقفوا به عند حدود حياتهم المخصوصة .

وعلى الهيئات الاسلامية والجامعات العــربية وذوى الكفاءة من هذه الأمة أن يكرسوا جهودهم لانتاج هذه الثقافة الآن ، لأن الظروف تلح على ضرورة ذلك على

الا ننسى دائما ان الثقافة المستقيمة تنتج الانسان المستقيم البناء .

فاذا ما تم اعداد هذا الزاد الثقافى الذى يشمل تفسير القرآن تفسيرا يجمع بين جانبى الفكر والوجدان مع تأكيد اهمية التطبيق ، كما يشمل خلاصة العلوم الاسلامية المساعدة لادراك الحقائق القرآنية فى وضوح ويسر ، ولست أقلل ابدا من قيمة عرض زبدة الحياة الروحية والخصائص التربوية للحياة الصوفية الخالصة المستقيمة . ومن البديهى ان يشمل هذا الزاد خلاصة النتائج والحلول للمشكلات العقلية والدينية والمدنية بنفس المرونة والانطلاق الذى نتمتع به فى معالجة قضايانا الفنية الجمالية .

ان الزاد الثقافى المجدد يعفى كما قلنا من تتبع المكتشفات بفتاوى عفوية احيانا أو بهمهمة من الشك والتردد والاستخفاء . فاننا نثق فى هذا الزاد المنطلق اساسا من منطلق اسلامى بصير يحقق لنا فتية يؤمنون بربهم وبأنفسهم وبمستقبلهم وأمتهم ،ويرون فى التاريخ الاسلامى سلسلة ممتدة من محاولات التجديد باستيحاء هذا الدين وعندئذ يمكن لهذه الأمة المسلمة أن تعتمد على هؤلاء الشباب فى صنع نهضة وحضارة جديدة تصحح اخطاء الحضارات المعاصرة ، حيث تزيل التعارض وتسد الهوة الفاصلة بين التطور العلمى ومكانة الانسان الحقيقية فى العالم .

وما أعظم ثقافة انطلقت صيحتها وصدر باعثها من دين يجعل الانسان خليفة الخالق فى الأرض ، ويمنحه مكان الصدارة والسيطرة بين الكائنات ، وما أقرب اليوم الذى يهفو شباب العالم فيه الى الاسلام كمصحح للتكوين

الثقافى والهداية الحقيقية لهذا العدد الهائل من الشباب الضائع .

ان ذلك رهن بلا شك بنجاحنا فى تقديم هذا الزاد الثقافى الجديد الذى يغنى ويبنى ويعد أمتنا للنهوض بأضخم المسئوليات وذلك ما نضرع فيه الى الله وما نعاهد به أنفسنا على السهر عليه والاسهام فيه ، وانا لنرجو ان يوفق الله شباب أمتنا الى الانتفاع بمثل هذا الزاد الثمين انه نعم المولى ونعم النصير .

الوجوديون والوجودية

من هم الوجوديون ؟

الوجوديون نسبة الى الوجودية التى اكتسبت رواجا كبيرا فى العصر الحاضر حتى أضحت نزعة تتجاوز حدود الفلسفة ، وتتعداها الى كثير من أوجه النشاط الأخرى ، وقد تعودنا ان نسمع بالأديب الوجودى وبالصحفى الوجودى وبالموسيقى الوجودى ، الى آخر هذه الاهتمامات .

وقد ظهرت الوجودية أول ما ظهرت كتيار فلسفى فى المانيا فى الربع الأول من القرن العشرين ملتمسة بعض أصولها من مذهب الظواهر الذى دعا اليه الفيلسوف المثالى الألمانى هوسرل ، ومن بعض آراء الصوفى المتدين كير كجارد . على أن هناك من الباحثين من حاول تلمس أصول هذه النزعة قبل ذلك بكثير ، حيث لاحظ بعضهم وضع بعض الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ضمن زمرة الوجوديين بسبب قولهم بأولوية الوجود على الماهية . لكننا نرى قصر هذا المصطلح فى هذه المقالة على من يرى أولوية الوجود على الماهية مع اعتبار الوجود والمعايشة السبيل الوحيد للمعرفة دون تقدير للفكر النظرى أو المعرفة الحسية ، وأهم من ذلك بكثير تصور خلو الكون من المعنى والهدف وامتلاؤه باللامعقولية

حيث ان هذه النغمة الغالبة الشائعة فى أوصال النزعة وبخاصة فى فرنسا .

معنى الوجودية :

لقــد حاول « ســـارتر » فى مستهل حديثه عن الوجودية بعد سرده للاعتراضات الموجهة اليها ان يوضح ما يجب أن يفهم من لفظ « وجودية » فقال : اننا نفهم بكلمة « الوجودية » نظرية تجعل الحياة الانسانية حياة ممكنة ، وتعتبر ان كل حقيقة لا تكون الا بفعل عاملين . عامل البيئة ، وعامل الذاتية (١) .

لكن هذا التعريف كما نرى لا يلقى ضوءا كافيا على المذهب أو النزعة ، وهو اقــرب الى التقــريظ منه الى الحقيقة الموضوعية . وسارتر نفسه يعترف بأنه بالرغم من أنه يمكن تلمس تعريف بسيط للوجودية ، الا أن ما يعقده هو وجود مدرستين وجوديتين ، وبالتالى نوعين من الوجوديين : فهناك الوجوديون المتدينون (ومعظمهم من المسيحيين) مثل باردتيف ، وكارجاسبرز، ومارسل، وكيركجارد ، وهناك كذلك الوجوديون الملحدون من امثال هيدجر ، وسارتر وغيرهما كثير .

ومع ذلك فرغم اختلاف المدرستين فانهما تلتقيان عند قاعدة عامة تشكل أساسا للفلسفة الوجودية ، وهــذه

(١) لقد عبر المرحوم الاستاذ الدكتور عثمان أمين في « حوار مع سارتر » ضمن كتابه « لمحات من الفكر الفرنسى » عن وجهة نظر دقيقة بشان نقــد سارتر فى أنه لم يشرح ركائز مذهبه الاساسية قبل أن يرد على الاعتراضات وفى تساؤله « هل كانت الحياة الانسانية غير ممكنة قبل مجىء الوجوديين الى هذه الدنيا » ، والحق ان الاستاذ الدكتور تتبع سارتر بالنقد المقنع فى مواطن كثيرة فليرجع اليه .

القاعدة هى أن « الوجود يسبق الماهية » . ولايضاح هذا الأمر يلفت « سارتر » نظرنا فى كتابه « الوجوديه نزعة انسانية » الى أمثلة فى حياتنا العادية يحسبها تفسر هذه العبارة السابقة . فمثلا عندما نعتبر شكلا خاصا تم صنعه. أو اية أداة أخرى ، نجد ان هذه الأشياء لم يقم العامل او الفنان بصنعها الا معتمدا على فكرة نخيلها أولا فخرجت هذه الأشياء على الصورة المخصوصة التى سبق تخيلها فى ذهنه ، وقد استعان بالطرق العلمية التى تضمن الانتاج الجيد . واذن فالكتاب أو الأداة يعتبر شكلا يصنع بطريقة خاصة ومحدودة المعالم ... فيصبح القول اذن بأن الجواهر أو الماهية – وهو هنا فى هذا المثال مجمل الطرق والتعليمات والسمات التفصيلية التى تحدد الشيء الى الوجود بين يديه » (الفكرة هنا تقابل الماهية او الجوهر) .

وفكرة سبق الجوهر للوجود اعتنقها فلاسفة كثيرون ان لم يكن كلهم . لكن اعتقاد سبق الجوهر على الوجود مبنى على التسليم بوجود الاله الذى تتحدث عنه الفلسفة بأنه الصانع العلوى ، واذن فتصبح « فكرة الرجل » المجردة والموجودة فى (علم الخالق) فكرة مطابقة تمام المطابقة لفكرة الكتاب أو الاله قبل بروزها الفعلى للوجود » .. وهكذا يحقق الانسان جزءا من فكرة يعيها الخالق الذى هو الله . وعلى هذا النحو يكون للانسان طبيعة انسانية ثابتة موجودة عند جميع البشر ، مما يجعل من كل فرد مثلا خاصة لفكرة عامة ، وهذه الفكرة هى فكرة الانسان » وهنا مرة اخرى يتضح سبق الماهية على الوجود .

وان رجعنا الى « كانت » مثلا وجدناه يستنبط من

هذه النظرة الشاملة « ان الانسان المتوحش والانسان الطبيعي والانسان المتمدن يخضعون لتعريف واحد لانهم لا يفترقون في صفاتهم الجوهريه » ويضيف سارتر الى ذلك قوله « وهنا ايضا فان جوهر الانسان يسبق هذا الوجود التاريخى الذى نصادفه فى الطبيعة (١) وهكذا نجد القول يسبق الجوهر على الوجود يقتضى التسليم بوجود ذهن سابق يعى الاشـــياء او الموجودات قبل تحققهـا بالفعل ، وباختصـار يقتضى التسليم بوجود اله (٢) .

أما الوجودية فانها تضع الوجود الانسانى فى مكان الوجود المطلق (٣) . وخاصة الوجودية الالحادية كمـا سنرى . أما الوجوديون الدينيون فقد يرجعون اصول ما يسمونه « بالوجود الكامن » الى الله جل شأنه ، وعلى هذا النحو لدى كيركجارد مثلا على انه « الكينونة الكامنة للموجود او الوجود الانسانى باعتباره متميزا تماما عن وجوده الفعلى التجريبى الذى لا يعتبر وجودا حقيقيا .. ان الوجود نفسه لا يمكن أن يعرف أو يدرك ، ان من الممكن فقط ان يتضح أو يفسر أو يضارع فى اللحظات الحاسمة كالعمل البطـــولى او الموت وهذا ما يسمى بموقف خط الحدود لدى كارل جاسبرز » .

اما الوجودية الالحادية التى يمثلها سارتر ابلغ تمثيل

---

(١) الوجودية مذهب انسانى ٤٤ ـ منشورات مكتبة دار الحيـــاة ببيروت .

(٢) المفروض ان الفلاسفة القائلين بسبق الماهية على الوجود انماارادوا السبق الرتبى او المنطقى ، لاالسبق الزمنى كما اشار الى ذلك بحـــق د . عثمان أمين « لمحات من الفكر الفرنسى » ١٤٤ .

(٣) د . عبد الرحمـــن بدوى « الانسانية والوجودية فى الفـــكر العربى » .

التي يندفع أليها ألوجدأن ليفي نفسه ويعى بالتـــالى وجوده . ويرى سارتر ان كل ما يتصوره خارجا عن هذه الحقيقة الأولية ــ حقيقة انا افكر فاذن أنا موجود ــ يقع فى عالم امكانيات لا يتصل باالواقع والحقيقة وهو لذلك يتلاشى فى العدم .

ويشير سارتر الى حقيقة بسيطة يرى انها فى متناول الجميع ، وهى ان علينا ان نعى أنفسنا وبدون اية واسطة كانت .

ونظرا للاتهامات التى وجهت الى الوجودية بخصوص نزعتها الفردية الذاتية الأنانية أراد سارتر ان يتخلص من هذا الاتهام ، كما فعل أصحاب مذهب المنفعة من قبل ، وذلك عن طريق اعطاء مضمون للفظ « الذاتية » يشمل الآخرين ، يقول سارتر « .. الذاتية التى نتوصل اليها فى هذا المضمار ليست ذاتية فردية خالصة ، لأننا بينا انه فى « أنا أفكر فاذن انا موجود » لا نعنى أنفسنا فحسب ولـكننا نعنى الآخرين . وما حياة الانسان الا مشروع ، كل منا مهندس ذاته وبناؤها » .

فكرة الالتزام فى الوجودية

الالتزام هو أى اهتمام أو مشروع نكرس له أنفسنا بكل ما لدينا من حماس وحمية . واللفظ الذى يستعمله الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص الملتزم يترجم حرفيا بالشخص الذى أعلن خطبته أى الذى قام باكبر التزام وهو التعهد بالزواج من امراة معينة . ولكى تكون الحياة ذات بال يجب أن تشتمل على التزامات كثـيرة يصحبها التحمس والانطـلاق الذى قد يصاحب التزام

فلما كانت تنكر وجود الله فانها تسلم بضرورة « وجود كائن سبق الوجود عنده الجوهر » أي أنه وجد فعلا قبل أن يكون فكرة أو مشروعا ذهنيا . ومعنى ذلك عند سارتر « ان الانسان يوجد قبل كل شيء ، يصادف في الطبيعة والكون ، ومن ثم يحدد ويعرف والانسان كما تصوره الوجودية ليس له في البدء أي وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده ... وهكذا يصح الاعتقاد انه لا توجد طبيعة انسانية » انه لا يوجد اله خالق ليتصورها في ذهنه .

ويعتقد سارتر ان الانسان « ليس موجودا فقط كما يتصور وجود نفسه ، بل كما يريد وجود نفسه ... والانسان هو خالق لنفسه لانه وحده متصور لها » . ان فكرة خلق الانسان لنفسه من خلال قراراته المستمره التي يصدرها وينفذها تشكل مبدأ أساسيا من مبادىء الوجودية وهو ما يسمى أيضا « الذاتية » ويذكر سارتر ان ما يريده من وراء هذا الاعتقاد هو اعلان « أن للانسان كرامة أكثر مما للحجر أو الطاولة » فنحن نريد أن نقول ان الانسان موجود قبل كل شيء وهذا يعنى انه قوة تتطلع للمستقبل وهى تعنى تماما أنها تندفع نحو المستقبل .

فكرة الذاتية في الوجودية

ويرى سارتر ان نقطة الانطلاق فى فلسفة الوجوديين هى ذاتية الفرد لكنه يدفع عن فلسفته وصفهـا بالبرجوازية لأن نقطة الانطلاق يمكن أن تدعم فلسفيا . ان نقطة الانطلاق تشير اليها عبارة ديكارت الشهيرة « انا أفكر فاذن انا موجود » تلك هى الحقيقة المطلقة (الوحيدة)

الزواج . الا انه ممـــا يلفت النظر حقا فى الوجـودية اعتقادها ان هذه الالتزامات ليست ثابتة نظـــرا لتغير الظروف . وذلك لأن أهميتها لا ترجع الى ثباتها بل ترجع الى شدتها ودخولها فى حياتنا الفردية . وبالاضافه الى ذلك فان الكون لا يهتم بالتزامنا ولا بحياتنا وكذلك المجتمع أو النـــاس « وكل منا يقف وحيدا ... اذا توقف نشاطنا وسقطنا ، ضم الباقون الصف واستمرت الحياة » .

فقد نكره عدم الاهتمام بالالتزام :

الواقع ان كلامنا ينتظر وفاء الآخر بالتزاماته ، كما ان لا قيمة لهذا الالتزام الا بمقدار ما يحقق من القيام بأداء المسئولية المحددة صحيح ان الوجودية حين رأت ان تصريحا كهذا قد يثبط من عزيمة الناس ، أوضحت ان كيان الفرد وقيمته تتحدد بالتزاماته ، لكن لنا ان نسأل : قيمته عند من أو عند ماذا ؟ ولذا نرى بوضوح ان الوجودية تربط بين المسئولية والكآبة ولا تحـاول ان تقدم وسيلة لازالة الكآبة لأنها تراها عنصرا ثابتا لا يمكن ازالته ، وله ما يبرر والعجيب انها لا ترى تنافيا بين الكآبة وبين الدعوة الى العمل والاجتهاد .

فكرة الحرية الوجودية

تولى الوجودية عناية فائقة بمشكلة الحرية وتحل هذه المشكلة بطريقة ــ لا تعقيلية ، وتنكر اعتماد الفرد على المجتمـــع ولا تريد أن تعترف بأن اثبات الذاتية التى يريدونها لا يمكن تحقيقها فى المجتمع الطبيعى .

ومن أقوال سارتر « الانسان حر » والانسان حرية .

ولكن فهمه للحرية نابع من تكذيبه لوجود الاله وقد صرح بذلك معلقا على قــول دستويفسكى « اذا لم يــكن الله موجودا فان كل شيء يصبح مسموحا » . حيث قــال سارتر « من هنــــا تنطلق الوجودية . فالانسان متروك لا يعتنى به أحد ، لأنه لا يجد فى نفسه ولا فى خارجها شــيئا يتمسك به ، يتعــــلق بأهــدابه » . واذا كانت الوجودية الالحادية كذبت بوجود الاله فلا عجب الا نرى أمامها فيما تسير تصرفاتها وتجعلهــــــا شرعية . يقول سارتر « لذلك فاننا لا نجد أمامنا أو خلفنا أى نوع من التشجيع والموافقة أو أى عفو عن هفوة ، فنحن وحدنا بدون عفو أو قبول تبرير ، وهذا ما أسميه الجبرية فى الحرية . فالانسان مضطر أن يكون حرا وقد حكم علينا بالحرية ، ومن المفيد أن ننقل هذا النص كاملا ليتضح لنا مدى تناقض الوجودية الالحادية يقــول سارتر اثر ذلك « محكوم لأنه لم يخلق نفســــــه ، وهو من جهــة أخرى حر لأنه منذ الساعة التى ألقى فيها فى هذا الكون وجد نفسه مســــئولا عن كل ما يفعله ... ان الوجودى يعتبر ان الانسان لن يجد عونا فى هذه الأرض ، ولن يجد ما يهديه أو يحدد له معالم سيره ، لانه يؤمن بأن على الانسان أن يفسر المعالم التى هى أشبه بالطلاسم ، وان عليه أن يحلها بطريقته الخاصة . فهو يعتبر اذن ان الانسان مدعو فى كل لحظة لاختراع الانسان ، وان فى هذه الدعوة نوعا من الحكم الصارم الذى لا خلاص منه .

والثغرات بادية فى تفكير سارتر : فكون الحياة وليدة الصدفة يحملنا على اعتبار الصدفة أشبه بالاله أو المبدأ العام الذى له قدرة الايجاد والاحياء ، واذا لم تكن هناك قيم ، فلم أحمل نفسى مسئولية خلق نفسى وعلى أى

نمط أخلق نفسي ؟ وسارتر يعترف بأن الانسان لم يخلق لاختراع نفسه ، ويريد بالخلق هذا الايجاد ، بينما يصرح بأن الانسان مدعو في كل لحظة لاختراع الانسان .وفكرة سارتر قلب للحقائق فهل الانسان حر لأنه مسئول ، أم انه مسئول لأنه حر ؟ الواقع ان الحرية هى الشرط الأساسي لتحمل المسئولية . ان نغمة اليأس من الهداية وفقدان الأمل فى تحديد المعالم فى هذه الحياة تشيع فى كتابات سارتر . رغم محاولاته العـــديدة اثبات ان الوجودية ذات نزعة تفاؤلية ، والا فلم اختار الجـانب المظلم التعس من الحيــــاة الانسانية وخصه بالكثير من التفصيل فى رواياته العديدة ؟

بقي ان نقول ان التسليم بوجود الاله الخالق لا ينفى حرية الانسان فى الحدود التى تقع فيهـــــــا عليه المسئولية ، أى انه مسئول بقـــدر ما يمنح من حرية وسلطان .

ولا يخفى انه يترتب على فكرة سارتر ان الانسان كم مهمل وقد صرح بذلك فعلا حيث قال « وهكذا يصح ان نعتبر اننا مهملون » ويعطى سارتر (١) المثل الذى يدل على هذا الاهمال فيذكر حالة أحد تلاميذه الذى جاءه زائرا ومستشيرا فى مأزق لم يستطع أن يقرر فيه شيئا . ويتلخص مأزق هذا الشاب فى ان له أبا فى نزاع مع والدته وكان أخوه البكر قد قتل أبان الهجوم الألمانى على فرنسا عام ١٩٤٠ وكما يقص سارتر « وكان هذا الشاب ذا عاطفة تميل للبدائية ولكنها فاضلة على أى حال . فرغب أن ينتقم لأخيه ، أما أمه فكانت تعيسة لنزاعها

(١) انظر سارتر « الوجودية » ٥٩ ومابعدها .

سع زوجها من جهة ، ولقتل ابنها البكر من جهة أخرى ، ولذلك لم تكن التعزية والسلوان الا بقرب ابنها الثاني منها . فكان الشاب أمام مفترق طرق : فاما أن يسافر الى بريطانيا وينضم الى القوات الفرنسية الحرة ، تاركا خلفه والدته منخلعة القلب لغيابه ، واما أن يبقى الى جانب والدته مواسيا لها ومعينا على الحياة وكان على يقين ان أمه لا تعيش الا له، وان فراقه أو موته سيسببان لها ألما عميقا ويتركانها فريسة بين يدى اليأس ... »

ويعلق سارتر على ذلك بقوله : اذن وجد هذا الشاب نفسه أمام شكلين مختلفين من التصرف : شكل محدود العالم لا يتعلق الا بالفرد ، وشكل آخر يتعلق بمجموعة ضخمة من الأفراد ، يتعلق بمجتمع انسانى أو وطنى . وهنا نوعان من الأخلاق همـــا ما أشار اليهما سارتر بالأخلاق الفردية والأخلاق الأرحب . ويضيف سـارتر احتمالات اجابات الدين المسيحى وعجـزه عن اسعاف الشاب بالرأى الصحيح لأن الدين المسيحى على حـد قول سارتر « يفرض ان نـكون محبين لبعضنا البعض ويفرض أن نساعد الجار ونضحى من أجل الغير ،ونختار فى تصرفاتنا الطريق الشائكة فنسلكها » وهنا يتساءل سارتر من الذى يحدد هذه الطريق الشائكة ؟ ثم ما هى هذه الطريق الشائكة ؟ أهى الميل للمحاربة ضمن مجموع ومن أجل المجموع ؟ أم هى الرغبة المحددة بمساعدة شخص عزيز ؟ وبعد أن يعدد سارتر الاحتمالات الكثيرة التى تواجه مثل هذا الانسان يركز على فكرة كون الانسان مهملا لا يوجد أمامه من أو ما يسدد خطـــاه ويرشده ، ولذا يرى أن شعور الكآبة لا يزول ، بل يعايش كمـا هو ، وليس من الضرورى أن نأمل لكى نعمل . ويعبر سـارتر عن لا أدرية مطلقـــة نحو المستقبل بالنسبة

للانسان ، أو بالنسبة للجماعة او الحزب ، اذ ان الاعتقاد فى كل شيء على الممكنات ، وهو بضرب مثال انتظار قدوم صديق ، مما يتوقف على وصول القطار فى موعده وعدم خروجه على قضبانه الخ . ولاحساس سارتر ان هذا التصور قد يوقع الانسان فى فراغ ويأس تامين ، ويؤكد الانضواء والعمل بناء على تلك الحكمة القـــديمة التى يستشهد بها وهى « ليس من الضرورى أن نأمل لكى نعمل على الا يقوم الانسان بأعمـــال تتعدى حـدود استطاعته » .

وينفى سارتر ان تؤدى مثل هذا الأفكار الوجودية الى الدعوة الى الخمـــول وعدم النهوض بالمسئوليات ويؤكد ان المذهب الوجودى يتناقض تمـاما مع الخمول « لأنه يعلن بصراحة الا حقيقة الا فى العمل ، وهـو يذهب الى ابعد من ذلك فيقول : ان الانسان ليس الا مشروعه الانسانى ، وهو لا يوجد الا بمقدار ما يحقق ذلك المشروع فهو اذن عبارة عن مجموعة اعمال تكون حياته » .

والآن وقد أفضنا بعض الشيء فى عرض وجهة النظر الوجودية — رغم اغفالنا الكثير من جوانبها لعدم صلته المباشرة بقضية المعرفة — يجمل بنا ان نوجز النقاط التى تقدم احيانا لترويج الوجودية .

نقاط براقة

من أهم هذه النقاط :

١ — تقويم الفرد بأعماله واهتماماته وعلاقاته فعلى قدر العمل والاهتمام والعلاقات تكون قيمة الانسان :

حيث انه فى صورة ايجابية واثقة وقد سبقت الأديان الى ذلك لكن هذه النقطة يحيط بها جو رهيب من الظلام واليأس وليست جديدة بالمرة ، ونجد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد هذه الفكرة مما لا سبيل فيه الى الشك ، من ذلك قوله تعالى « وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى » وقوله « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » وقوله تعالى « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم انى عامل » فالمرء فى هذه الآية مأمور ان يبنى منزلته وقدرته فى المجتمع بأداء الدور الذى يحدد قيمته ووزنه فى الحياة البشرية وعند الله سبحانه . فتأمل قوله « انى عامل » كيف يسير فى نفس سامعى الرغبة فى المحاكاة والمباراة والتنافس ، وناهيك بذلك بالايجابية والفاعلية ويكشف القرآن المتقاعدين عن الجهاد المدعين انهم يريدون الخروج من أجله لولا بعض الظروف القاسية فيقول « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة » .

فيخرس السنة هؤلاء المنافقين بدليل ظاهر بين من اتخاذ أسباب الأهبة والاستعداد للجهاد كامارة على ايجابية العزيمة وفاعلية الأرادة فى هذا المجال بل لا تقتصر الأديان على الدعوة الى العمل انما تطلب اجادته واتقانه وحسن توجيهه بأن يسهم فى تحسين المجتمع ماديا وروحيا وحسبك قوله صلى الله عليه وسلم « ان الله تعالى يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » واتقان العمل واجادته ثمرة طيبة للتفاؤل ، والثقة وتتويج فعلى للرضا والتطلع الى تحقيق الأمل . وبذلك يظهر تهافت كلام سارتر واستشهاده بما يسميه الحكم القديمة

القاضية بعدم ضرورة الأمل للقيام بالعمل . فان هذا مما يخالف طبيعة الانسان تلك الطبيعة التى يريد سارتر أن يصنعها الانسان بنفسه ، وان يحدد مكانتها بما يقوم من أعمال . فكيف يعقل ان نعمل بدون امل والا نتطلع بأعمالنا فى تحقيق آمالنا ؟

٢ ـ من هذه النقاط تأكيدها مبدأ الحرية حتى يصح بعد ذلك القاء المسئولية على الفرد الحر . ونرى ان الوجودية قد تطرفت فى تصوير هذه الحرية حتى كادت تتصورها حرية مطلقة . مع ان الحرية المطلقة محض خرافة ، لأن هنـــــاك أسبابا كونية وطبيعية وقوانين اجتماعية ودينية تضبط مثل هذه الحرية وتحد منها . ولا تتحقق الحرية الكاملة المطلقة الا لكائن تتخطى قدرته وعلمه وارادة وامكاناته كل الحدود .

٣ ـ تأكيدها لفكرة الالتزام وقبول عبء الحياة وقياس قيمة الفرد والتزاماته ، وان كانت تخلى هذا الالتزام من المعنى حين تنكر معنى الحيـــاة . وهـــذا أمر يجعل الالتزام صعب التبرير والتقويم . وهذا العنصر مفتعل لاضفاء شيء من الجدية على الوجـــودية وهو فى غايته ينتهى الى العبث والضياع .

٤ ـ نقدها للايمان الكاذب « الذى قد نسميه نحن الادعاء والغرور « الذي يعتمد دائما على معاكسةالظروف، والتهرب من المسئولية ، واصحاب هذا الادعاء يرجعون فشلهم دائما الى الظروف دون أن يحملوا انفسهم أى نوع من المسئولية اذا فشل بعضهم مثـــلا فى الصداقة والحب قالوا انهم لم يجدوا الشخص الجدير بصداقتهم وحبهم ، ويتعلقون دائما بالتبريرات الـــكاذبة لكسلهم وفشلهم .

ونرى نحن ان من أدق ألوان التحليل لمثل هذا الموقف تعليق سارتر على أمثـــال هؤلاء بأنهم « يبقون غـير مستعملين ، أى انهم لم يستخدموا طـاقاتهم وملكاتهم وقدراتهم ، بل عطلوها حتى جفت وذبلت منهم ، يبقون مجموعة من الامكانيات والاســـتعدادات والميول التى لا قيمة لها بحد ذاتها لكننا نجد الاسلام قد سبق الى التنبيه الى ذلك فى قول كتابه : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » ، وحلل التصوف الاسلامى هذا الموقف تحليلا عميقا واعتبر بعضهم الآية القرآنية الكريمة « وبئر معطلة وقصر مشيد » رمزا لمثل هذه الحالة وهى حالة تعطيل ملكات الانســـــان وعدم استخدامها الاســتخدام الصحيح ، ومع وجــود كافة المقومات ونتيجة ذلك أن ترى انسانا من الناحية الظاهرية الشكلية المدنية ملء العين ولكنه خال من روح الحياة فبدنه قصر مشيد وقلبه ونفسه بئر معطلة ، ولا يتدفق منها تيار الحيـــاة ويسميه بعضهم اضاعة مفتـــاح القلوب .

حيث يرون ان للقلوب أقفالا مثل أقفال الخزائن ، وفى القلوب كنوز وأسرار لا يصل اليهـــا الا من عرف مفاتيحها . ومن أقرب مفاتيح القلوب ــ كمــــا يرى الصوفية ــ المعرفة اليقينية لمباشرة الله وقربه من خلقه بخفى ألطافه وكريم رعايته . والقرآن الكريم ينبئنا حقيقة بأن للقلوب أقفالا وان هذه الأقفــــال تمنع من التأمل والتدبر والوصول الى الحقيقة الخالصة ، وذلك فى قوله فى سورة محمد : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » ويقول بعض الصوفية ان مفتاح القلب هو « علمك بأن الله قائم عليك » وهذا ما تدعو اليه المراقبة

ولذلك ثمار كثيرة أفاض التصوف فى الحديث عنها .

٥ ــ امكان انتفاع الفلاسفة المحترفين من كتابات المفكرين الوجوديين فى تعديل النماذج المحددة الضيقة التى يصنعونها للانسان فى فكره وعمله ، وذلك لان خيال الباحث يتسع مجاله اذا لاحظ ما فى حياة الانسان وتجربته من مرارة ، وكثيرا ما يستعين فى ذلك بالنظرة الثاقبة التى يصادفها فى كتابات الوجوديين من حيث تصويرها لحياة الانسان العقلية لا كما ينبغى أن تكون .

٦ ــ تعظيم الطبيعة وتمجيدها ، واتصال ذلك برد جميع المعايير الى الانسان .

ولعمرى ان هذا لموقف متناقض للغاية ، اذ كيف تعظم الطبيعة وتمجد وهى جزء من عالم وجد نتيجة صدفة لا عناية ولا راعى له ؟ وأى رجاء يعقده الانسان فى مظهر خلاب لا يدوم ، وفى موكب زاحف يدوسه بالاقدام ولا يأبه له فى جليل أو حقير .

٧ ــ ان التقدم هو ما يصنعه الانسان لاى خارجى . على اننا يجب أن نلاحظ أن هناك خلافا جوهريا بين النزعة الانسانية والنزعة الوجودية فى فهم عبارة « الانسان مقياس كل شىء » حيث يراد به فى النزعة الانسانية النوع الانسانى ، نضيف الى ذلك فكرة عدم عزلة الأفراد ، لأنهم كائنات اجتماعية قادرة على المشاركة ، بينما يراد بهذه العبارة فى الوجودية الفرد فقط ، فالفرد وحده هو مقياس الأشياء جميعا ولا سيما كل القيم .

رفض الوجودية :

لقد وجهت الى الوجودية الانتقادات التالية ، ونعتقد أن رد أحد اعلامهـا على هذه الانتقادات ضعيف للغاية . ومن هذه الاتهامات .

١ ــ انها فلسفة برجوازية تنزع الى التزام الراحة فى اليأس . ٢ ــ وانها تعزل الانسان عن الجماعة لأنها تبدأ وتنتهى بالذاتية الفردية . ٣ ــ وانها تولع بابراز القبيح من جوانب الطبيعة الانسانية وتبالغ فى التركيز على أوجه التعـاسة والشقاء فى الحياة الانسانية مما يبعدها تماما من النزعة التفاؤلية رغم استماتة سارتر فى محو هذا الاعتقاد .

٤ ــ وانها تنكر القيم الخالدة وتبطل الأوامر الالهية . وقد حاول سارتر فى كتابه « الوجودية نزعة انسانية » ، أن يرد على هـذه الاتهـامات ، لكنه لم يوفق فى بعض الردود ، وكان خيرا أن يبدأ بتحديد أصول وأبعاد النظرية الوجودية حتى تتضح تماما ، ثم يرد بعد ذلك على ما يرد من اعتراضات كما أشار الى ذلك الأستاذ المرحوم الدكتور عثمان أمين : ولكن يبدو ان الوجودية فى صورتها الملحدة قد افتقدت النمط الذى ينظم أصولها وأفكارها لتشكل بذلك مذهبـا متماسكا يرتفع الى مستوى المذاهب الفلسفية الكبرى ، فظلت لذلك مجرد مأوى لشتات من الأفكار والآراء التى لا تصمد للنقد عند الفحص الدقيق .

ولم يكن بريقهـا الجذاب ابان انتشارها فى فرنسا الا نتيجة لاعتمـادها على بعض الاحساسات القريبة للانسان . ومحاولة التركيز عليها ضمانا لخلخلة الفرد من بنيته وجعله أشبه بجزيرة مستقلة .

٥ ـ اذا كانت الوجودية أو التفكير الوجودى لا يعنى بالضرورة الحادا صريحا ـ واذا كانت لا تتجه حتما الى انكار الدين وتكذيب مبادئه ـ حيث يوجدبعض الوجوديين الدينيين من أمثال جاسبرز ، وكير كجارد ، الا انها على وجه العموم تصور الوجود تصويرا رهيبا خاليا من المعنى والأمل والهدف . صحيح انها سلمت بامكان وجود أهداف فردية قد تتشابه عند بعض الأفراد ولكنها هى على كل حال أهداف اصطنعها الأفراد ، وما قيمة هذه الأهداف فى حياة لا معنى لها ولا هدف ؟

٦ ـ ونظرا لأن بعض الفلاسفة الوجـوديين شغلوا كثيرا بالدراسات والتحليلات النفسية : بل ان بعضهم بدأ عمله كطبيب نفسانى مثل كارل جاسبرز ١٨٨٣ وهو شارح كبير للوجودية ـ فانهم اعتبروا ان جوهر التفلسف هو الانطلاق فى البحث عن الشخصية ، حتى انهم رأوا فى الظواهر الخـــاصة بالأمراض النفسية تعبيرا عن الشوق الحار والانطلاق الدائب فى البحث عن هـــذه الشخصية (شخصية الفرد) . ولم يروا فيها تحللا أو تفتتا شخصيا ، ولذا كان من الطبيعى أن ينتهى مثل هؤلاء الى النتيجة التالية : وهى أن أى تصـور عقلى للعالم لا يمكن أن يعتبر معرفة ، انه لا يعبر الا تعبيرا رمزيا عن الوجود الذى يحتاج دائما الى ضرورة التخلل والاستبطان والنفاذ فى حناياه . ان المضمون الباطنى الحقيقى للفلسفة يمكن الافضـــاء به عن طريق الفهم القريب المباشر للرمز أو السر ، وعمل الفلسفة على هذا ينحصر فى ادراك اللا تعقل أو اللا معقولية التى تسود العالم .

ويذهب جاسبرز بالذات الى أن فهم هذه اللامعقولية

ينبغي أن ينتهى الى أنها مصدر الأسمى الحكمة . وهذا تناقض اذ كيف تعتبر اللا معقولية مصــــدرا لاسمى الحكمة . ان ذلك لا يتحقق الا اذا أريد باللامعقولية تجاوز معنى الوجــود لحــــدود العقل ، لا ان فى العقـــل ما يثبت لا معقولية الوجود . وواضح ان جاسبرز قال بهذا باعتباره رجلا متدينا . ومما يتصل بذلك فكرة جاسبرز عن موقف خط الحدود ، وتفسير ذلك ان جاسبرز يرى أن معنى الوجود الحقيقى يصبح فى غاية الوضوح بالنسبة للانسان فى فترات الصدمات العميقة والتجارب المتطــرفة كالمرض والموت والزواج والذنب أو الجريمة التى لا تغتفر ، ففى مثل هــذه اللحظات يسقط الحجاب وينحل الرمز فيصبح الانسان حرا متخلصا من أعمال الحيــاة اليومية ومن اهتماماته المثالية وآرائه العلمية عن الحقيقة انه يواجه ويباشر وجودا صميما قريبا عميقا . كما يعانى الحقيقة بالله . وفى هذا قصر المعرفة على حالات معينة بعضها لا تفيد فيه المعرفة مثل الموت .

٧ ـ فكرة الوجودية فى خلو الحياة من المعنى لا يتفق مع ما تثبته المنهج العــلمى الذى يشهد وجود الاطراد والاتساق فى سير الظواهر وتطورها على أساس معقول يمكن فهمه كما يمكن به أن تفسر كثيرا من الأمور تمهيدا للسيطرة عليها،ولا يعقل أن يوضع مثل هذا النظام الدقيق لغير معنى أو هدف . واذا كان الوجوديون لا يجدون معنى للحياة لأنهم فقــدوا أهم الأسس لتصور هـــذا المعنى وادراكه ، فليس ذلك دليلا على عدم وجوده . وقديما قال زرادشت « ان للحياة معنى ولكن العثور عليه هو ما تجد نفسى فى طلبه » والفطرة السليمة تأبى ان تسلم

بأنه يوجد كون بهـــذا النظـــام وهذه الروعة والابداع والاتقان فى جميع ارجائه دون أن يكون هناك معنى أو هدف يدركه المبدع الخالق حتى وان خفى علينا ، وليس من المستحيل عقلا ادراكه .

ولا تقتصر الوجودية الملحدة على انكار الاله ، بل هى كذلك تنكر اية غاية أو منطق أو معنى للكون بأسره كما انها ترى ان الحياة البشرية ضرورة لها فهى بلا غاية بلا معنى بلا حكم . والغريب مع هذا ان سارتر يدافع عن الوجودية بقوله انها ترفع كرامة الانســان وتجعله لا يتساوى مع الكرسي والحجر، فأى كرامة تلك التى تجعل الاسان يحيـــــا بلا أمل ، وبلا هدف فى كون تكتنفه الظلمات واليأس من كل جانب ؟ ان تاريخ الحيـــــاة بالنسبة للوجودي ليس الا سلسلة من المصــادفات أو الأحداث العارضة . وتبالغ الوجودية فى الوصول بهــذه الفكرة الى نهايتهـــــا المريرة فالصدفة هى التى تصنع الحوادث والعـــــوارض وهى الصفة الأساسية لـكل وجود . واذا كانت الحياة برمتهـــــا عرضية فهى اذا لا معقولة ، وكلها عبث وهنا تصطدم الوجودية صراحة مع المذاهب المتدينة ــ أو المؤلهة . وهنا أيضا يتحطم أساس الوجودية على صخرة هذا الاعتراض الذى ملخصه : اذا سلمنا بأن الكون عارض فمن التناقض المنطقى أن يصدر الانسان فى سلوكه وعمله كمـــا لو كانت هناك قيم أو مقاييس ثابتة ، فليتبع كل اذن مايروقه ولتسر الأمور اذن على ما تهوى من الفوضى والعبث وهذا هو ما توحى به الوجودية غير انها لم تدع صراحة الى التحلل وانمـــا حاولت ان تضبط ذلك بفكرتها عن الحرية والالتزام . ولكنها فشلت تماما فى ازالة التناقض المشين الذى وقعت فيه حين اتخذت نقطة انطلاق تحكمية لا يسندها فيها

منطق أو برهان . وهذه النقطة هى ادعاء وجود الكون وسير الحياة نتيجة الصدفة ، كأن الصدفة كائن واع ، وحين تخيلت ان التقدم بين الماهية والوجود - أو العكس تقدم زمنى أو تاريخى وليس كذلك .

٨ - كما يبدو ان الوجودية لم تول لنية الفرد وقصده اية عناية ، لأنها اعتبرتها كأن لم تكن ، حيث انها لا تقيم الا الأعمال فقط ، ولا تظهر امامها قيمة المرء الا بهذه الأعمال . وهى بهذا تلتقى مع البرجماتية ومع أصحاب مذهب المنفعة . وهذا الموقف يخلو من الدقة لأن الأعمال قبل صدورها لم تكن الا مجموعة من النيات والمقاصد فى مرتبة السر والخفاء ، ثم يخرجها العزم والارادة والطاقة والقدرة الى حيز الوجود . فالنية بذلك جزء هام لا يستغنى عنه فى تقويم العمل . صحيح اننا لا نملك قياس النيات ، لكن الاسلام قدر النية حق التقدير ، حيث يقول رسوله الكريم : « انما الأعمال بالنيات » وذلك لضمان اطلاع الله على ما خفى فى الصدور . وبالنسبة للانسان يمكنه قياس النية ببعض الشواهد كما يطبق ذلك فى المحاكمات وغيرها . وقد رأينا فيما سبق كيف يستند القرآن الى بعض الشواهد لاثبات عدم اخلاص هؤلاء الذين ادعوا رغبتهم فى الخروج للجهاد . ويشير علم النفس الحديث وعلم الجرائم معا الى اهمية الخواطر والهواجس والنيات ، وقديما تنبه الصوفية المسلمون الى النفس الانسانية ونوازعها وخطراتها ، وتناولوا ذلك بالشرح والتحليل مما أعطى أهمية كبرى لهذا الجانب الخفى الذى يسبق فى الوجود هذا الجانب الظاهرى . ويتأكد هذا المعنى ايضا فى الاحاديث النبوية التى تشير الى ان الله لا ينظر الى صورنا أو أعمالنا وانما ينظر الى قلوبنا .

الأدب الروحى فى الإسلام

الأدب الروحى فسيح الجوانب رحب الآفاق متنوع الأجناس ، مختلف المضارب والمشارب ، ثرى الانمـاط والأذواق .

ومبعث انفساح جـوانبه ورحابة آفـاقه أنه يتعلق بالذات الالهية وصفاتها التى تجمع الحسن والجمال كما تضم الكمال والجلال ، ويتعلق أيضا بالنفس الانسانيةعلى تشعب دروبهـا ، وتفرع مسالـكها ، وتنوع خواطرها وسوانحها ، وتلاحق مشاعرها وأحاسيسها ، وفوران انفعالاتهـا بسطا وقبضـا ، وأنسا ووحشـة ، وخوفا ورجاء .

وربما كان هذا هو السر فى ظهور الطابع الانسانى على هذا الأدب من جانب ، والسر كذلك فى هذه القفزة الأدبية للأدب العربى من نطاق الأغراض التقليدية المحلية الى هذا المستوى العـــالمى الذى تجد فيه كل نفس انسانية مرآتها وصورتها من جانب آخر .

لقد أضاف هذا الأدب الى التراث الاسلامى ما اثرى التراث البشرى على وجه العموم ، حيث ألقى هذا الأدب كثيرا من الضوء على أهم مشكلاتنا الفـــكرية والنفسية .

ولقد كان هذا الأدب — فى معظمه — صدى عذبا لأرواح هؤلاء الأصفياء ، معمقا مفاهيم ألفاظ كثيرة كانت تتناول من قبل تناولا سطحيا ، وواضعا أيدينا على دقائق فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، وتعتبر هذه الدقائق فى أروع صورها غاية فى الطرافة والنفع فى الحياة الأدبية والروحية على السواء .

وبصرف النظر عن كون حياة معظم هؤلاء الصوفية برهانا أكيدا يضاف الى الشواهد التاريخية المتتابعة على صدق التجربة الانسانية ، وبصرف النظر عن حقيقة كون هذه التجربة تكذيبا واقعيا لهؤلاء الذين ساء رأيهم فى الانسان ، فلم يروا فيه سوى ظاهرة مادية عابرة ، نقول — بصرف النظر عن كل ذلك ، فان الأدب الصوفى دون جدال قد أثرى اللغة العربية والأدب ، وهذب كثيرا من الأساليب والاغراض فأحيا ضمير الأديب والشاعر ، وسما بأغراضه ، ونأى به عن التكسب ونشدان الرخيص ، وحبب اليه الصدق والاخلاص ، وأسهم فى ترقية الذوق وتوسيع الأفق .

ولقد أثرى الشعر التصوف الاسلامى اثراء جعله يفوق نظراءه من النظم الصوفية الأخرى ، حتى هذه النظم التى يدعى أصالة ومركزية عاطفة الحب فيها .

ولعل أهم ظاهرة عالجها الأدب الصوفى هى ظاهرة الحب حيث تناولها بالتحليل والتفسير والتعليل واستعار فى رسم صورها كل ما أمكنه من ألفاظ ورموز وأمثلة وكنايات الى الدرجة التى تجاوزت حدود الغزل العذرى المأثور فى الأدب العربى .

ولم يكن النثر أقل نصيبا من الشعر فى تبنيه لكافة المصطلحات التى ضمتها العلوم فى المحيط الاسلامى

سواء أكانت علوما عربية او علوما أسلامية أو علوما طبيعية ولعل من الطريف ملاحظة هذه الرسـائل والمقالات الوعظية التى صيغت على نهج المشتغلين بعلوم الطبيعة والكيمياء والفلك .

ولعل مما حبب الى بعض الصوفية هـذا اللون من الرسائل ما لا حظـوه من امكان وادراك التشابه بين التأثير فى المواد عن طريق النسب والمقادير ، والتأثير فى النفس الانسانية عن طريق نسب آخرى ومقادير أخرى تمليها الآداب والممارسات الروحية التى اقتضاها الطريق الصوفى فى صورته العامة .

وقد يفسر ذلك أيضا ما سجله التاريخ من اشتغال بعض الصوفية ببعض العلوم الطبيعية والكيمياء وبخاصة اشتراكهم فيما شغل بعض الفلاسـفة من البحث عن وسائل تحويل المعدن الخسيس الى معدن نفيس وهذه المشكلة عرفت بمشكلة حجر الفلاسفة .

واذن فلا غرابة أن يقاس الانسان فى حالة انحرافه وجهله بالمعدن الخسيس الذى يمكن تحويله الى أنفس مما هو عليه فالناس كما يقال « معادن » وهذا يفسر لنا اختيار بعض المؤلفين عناوين لكتبهم تفيض بهذا الايحاء كعنوان « كيمياء السعاده » وما الى ذلك .

ومما لا جدال فيه أن الصوفية ــ كغيرهم ممن تمتع بالجو الاسلامي ــ قد استلهموا الروح الاسلامية التى تجمع فى حناياها شمول النظرة للجمـال ــ جمال الخالق وجمال المخلوق ، وان شئت قلت : الجمـال بطرفيه ــ المطلق والمقيد ــ او اللا محدود والمحدود .

لقد اتخذ التعبير عن جمال الخالق وجمال المخلوق

فى الفكر الاسـلامى طريقين متميزين : أحدهما ذلك الطريق الذى يحتفظ دائما بالحد الفـاصل المميز بين الجمالين ، كما يميز بين الاله والـكون مع عدم فصم العلاقة بينهما . وهـذا الطريق يمثل السمت الأصيل لجوهر الاسلام القاضى بمبدأ التوحيد وتفرد الخالق بالجلال .

أما الطريق الثانى فلا يرى فيه الا جمال « واحد » فى صورتين مطلقة ومقيدة وهما وجهان لعملة واحدة بناء على نظرية وحدة الوجود .

وقد نخطىء أحيانا فنخلط بين الطـريقتين اذ نصف شعراء صوفيين أحيانا بأنهم من أتباع وحدة الوجود مع أنهم ليسوا كذلك فى الواقع وانما هم من أشياع وحده الشهود المنبثقة من أعماق الشعور .

وقد دأب رجال الفكر والفن فى الاسلام على الحديث عن الجمال القرآنى والتذوق الجمـالى لآياته ، بل أننا لنرى أن من عقـــد فصـولا للجمال خصص بعضها للحديث عن الجمال الالهى ضـــاربا الأمثلة من هذا العالم ، فاذا تحدث عن جمال الطبيعة أو جمال الفن المبتكر لم ينس فى النهاية أن يعود الى تذكيرنا بالجانب الالهى ، وكان روح الآية القرآنية الكريمة « وأن الى ربك المنتهى » تسرى فى خلايا أفكارهم .

فها هو الامام الغزالى ـ رضى الله عنه ـ يعرض لنوعى الجمال ـ الحسى والمعنوى ـ ضاربا الأمثلة من صميم الحياة البشرية تمهيدا للتدرج صعدا فى معراج الجمال حتى يصل الى الله ـ جل جلاله . فيقول : « واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال ، والله تعالى جميل يحب الجمال ، ولكن الجمال ان كان بتناسب

الخلقة وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر ، وان كان الجمال بالجلالة والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وارادة الخيرات لكافة الخلق وافاضتها عليهم بالدوام الى غير ذلك من الصفات الباطنة ، أدرك بحاسه القلب .

ولفظ « الجمال » قد يستعار أيضا لها فيقال : ان فلانا حسن وجميل ، ولا تراد صورته ، وانما يعنى به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات ، حسن السيرة ، حتى يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة ، وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشقا .

ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته ، أجميل أم قبيح وهو الآن ميت . ولكن لجمال صورته الباطنة وسيرته المرضية ، وغير ذلك من الخصال — ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه ، بل على التحقيق : من لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم الا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرامته ، وغرفة من بحار جوده ، بل كل حسن وجمال فى العالم — أدرك بالعقول والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم الى منقرضه ، ومن ذروة الثريا الى منتهى الثرى ، فهو ذرة من خزائن قدرته ، ولمعة من أنوار حضرته .

وقد تعلو حدة النغمة المعبرة عن الوحدة الجمالية حتى لتختلط الطريقتان اللتان ألمحنا اليهما آنفا . ولكن مثل هذه النصوص اذا شرحت في ضوء رحابة الأفق وحسن الظن والتفهم ، وجدنا انها لم تحرم من أضواء النظرة الاسلامية .

ومن قبيل ذلك قول بعضهم مخاطبا الله سبحانه :

تجليت في ألأشياء حين خلقتهـــا
فها هي ميطت عنك فيهـا البراقع
قطعت الورى من ذات حسنك قطعة
ولم تك موصولا ولا فصـــل قاطع
تجمعت الأضداد في واحد البهـــا
وفيه تلاشت وهو عنهن ســـاطع
فكل بهـــاء في ملاحة صـــورة
على كل قد شـــابه الغصن يافع

الى أن يقول :

محـــاسن من انشـــــاء ذلك كله
فوحد ولا تشرك به فهـــو واسع
واياك ان تلفظ بغير البهـــــا له
اليه البهـــا ، والقبح بالذات راجع
فكل قبيـــــح ان نسبت لفعـله
اتتك معاني الحسن فيه تســـارع

الى أن يقول :

وأطلق عنـــان الحق في كل ما ترى
فتلك تجليـــــات من هو صـــانع

بقى أن نقول : ان الأدب الصوفى ــ شعرا ونثرا ــ هدف فيما هدف ــ الى التواصل العاطفى والاشتراك فى اثارة المشاعر بناء على أن الشاعر أو الأديب متأثر غاية التأثر ، وهـــو لذلك ينقـــل هـــذا التأثر بدرجته وحرارته ، لانه لا يعقل ان ننتظر أن نؤثر فى غيرنا اذا لم تكن نحن بالغى التأثر ، وهذا ما يذكرنا بما نادى به هوراس « اذا اردت أن تبكينى ، فلابد أن تشعر أنت بالحزن أولا » .

وربما كان « جون دينيس » أول من عبر عن هذه

النظرية ـ نظرية التأثير العــاطفى ـ فى انجلترا حين ذهب الى أن « الشعر فن يستثير به الشاعر الانفعالات ... لكى يقنع ويحسن ، ولكى يمتع ويصلح العقل » .

ولا شك ان الصوفية فى أدبهم لم يكونوا ليستثيروا الشعور لولا صلته بالذوق والاخلاق ، ولذلك نرى أن ادبهم قد حل عمليا مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق ، أو مشكلة التأثير الخلقى للفن ، اذ لم يروا هناك تناقضا بين التأثير الجمالى والتأثير الأخلاقى والتأثير العملى ، لأن قيم الجمال والخير والحق فى نظرهم قيم مترابطة موحدة وحدة تنظيمية تنسيقية ترعاها النظرة الاسلامية التى تصافح القيم الثلاث ، هذه القيم التى تنتهى فى آخر المطاف الى الله سبحانه .

اننا لم نتعرض للأدب الذى انتجه الصوفيون فى غير الأغراض الروحية لأننا لم نقصد الى أدب الصوفية ، وانما قصدنا الى ادب التصوف ذاته . والا فان هناك صوفية كثيرين انتجوا من الشعر والنثر اللذين يدوران حول حياتهم الخاصة وعلاقاتهم الشخصية والاجتماعية. ولم يظفر بعض باية عناية .

وهذا الجانب جدير بالدراسة ولا شك للتعرف على التأثير الصوفى فى هذا المجـال . وانك لتعجب لبعض هؤلاء كيف جمعوا بين هذه الحياة الصاخبة المضنية وبين الحديث عن الاهل والتذلل فى حبهم . ولعل اقرب مثال لهؤلاء الصوفية الفرسان لعصرنا هو الأمير عبد القادر الجزائرى الذى سمع هذين البيتين المنسوبين للخليفة المأمون فى هيبته زوجته واحترامه لها :

عجبـــا يهاب الليث حـــد سنانى
واهاب سر فواتر الاجفــــــــان

مالى تطاوعنى البرية كلهـــــــا
وأطيعهن وهن فى عصـــــــيانى

فقال :

وأخضع ذلة فتزيد تيهــــــــا
وفى هجرى أراها فى اشـــتداد
فمــا تنفك عنى ذات عـــــز
وما أنفــــــك فى ذلك آنادى
ومن عجب تهاب الأســـد بطشى
ويمنعنى غـــــزالى عن مرادى

اننا سنرى فى هذه الأوراق لمحــات سريعة عن بعض النماذج التى حددتها ظروف الوقت والاعباء ، وهى وان كانت عابرة ، الا أنها عند التأمل معبرة ، ومع ذلك فهى لا تغنى شيئا عن تصفح هذا الأدب فى مظانه ومراجعه . والتأمل فيه بأناة ، وبخاصة هذا الجانب الذى اضطر فيه الصوفى الى استخدام وسائل أو صور تعبير من خارج دائرة التصوف . وعسى أن تتاح لنـــا الفرصة للعودة مرة أخرى مع هذا التراث الأدبى لنجلى فيه صفحات تضاف الى الصفحات وحسبنا الآن أن نعرض لجانبى هذا الأدب ـ النثر والشعر ـ فنبدأ بالنثر كانتاج لبعض هؤلاء الأعلام .

القسم الثانى :

النــــــثر

ذو النون المصرى

هو ابو الفيض ثوبان بن ابراهيم ولد بأخميم من صعيد مصر فى منتصف القرن الثانى الهجرى وقد نشأ تواقا للمعرفة شديد التعطش الى العلم ولوعا باستكناه الحقائق والأسرار أنى وجد الى ذلك سبيلا .

وقد حاول ذو النون فى مقتبل عمره أن يتزود بالعلم من كل مصدر وقع عليه حتى الأحجار والبرابى التى كانت تحيط ببيئته نالت من عنايته وعكوفه الكثير كى يستخرج منها الحقائق ويلم منها بالأسرار .

حقا لقد كان ذو النون مثالا للمؤمن الطلعة الذى يعتبر الحكمة ضالته المنشودة كما أخبر صلوات الله وسلامه عليه . وقد حفظ القرآن ودرس علوم الشريعة وغيرها من العلوم التجريبية حتى استوعب ثقافة عصره النظرية منها والتجريبية .

لكن ذا النون لم يشتهر كعالم او فقيه او مثقف فقط ولكنه اشتهر أول ما أشتهر كصوفى مصر الأول الذى يعتبر بحق أول من شق الطريق الى التحدث عن المعرفة الصوفية فى انتظـــــام منهج وروعة اسلوب ، ودقة تحليل ، وحضور بديهة ، ونقاء سريره ، وصدق تعبير حتى كانت له صدارة الأستاذ الذى أرهف له كل سمع

من الصوفية فى شتى الآفاق .

وكان الصوفية من كل فج يسعون الى الالتقاء به فى موسم الحج وكل آمل فى التزود من هـذا الأسـتاذ الجليل الذى أجله الصوفية حقا حتى بلغ من اجلال بعضهم له أن حرموا على انفسهم التحدث الى الناس فى القضايا والآداب الروحية طالما كان ذو النون حيا ومن هؤلاء الصوفى الزاهد الـكبير سهل بن عبد الله التسترى المتوفى سنة ٢٨٣ هـ . وقد ذكر ابو نعيم فى الحلية والقشيرى فى الرسالة أن سهلا جلس ذات يوم فقال — على غير عادته — « ان الله لم يحرم أخذ الطيبات والحلال من الرزق لكنه اغير من أن يهب هؤلاء المتمتعين بهذه الطيبات شيئا من موارث القلوب أو مواجيدها — فرد عليه أحد الجالسين وقال له ما هذا يا أبا محمد ؟ فقال : حق لزمنى ، فقال ما هو ؟ قال مات ذو النون فقال له متى ؟ فقال : أمس فقالوا له ولم لم تكن تحدثنا من قبل ؟ فقـال لم يـكن لى أن أتحـدث وذو النون فى الأحياء .

وقد رويت حكايات كثـيرة حول الارتباط الروحى والذوقى القوى بين ذى النون والتسترى .

وقد عرفنا عن ذى النون كثرة تطوافه وسياحاته ، فكم قطع من قفار وكم جاب من صحارى ، وهو فى طريقه يلتقى بالزهاد والعبـاد ، وكذلك السائحات الزاهدات اللائى كثيرا ماكن مصدر علم ومعرفة لذى النون ، وعنهن أورد الكثير من الأقوال والأشعار التى تدل على علو كعبهن وسمو منزلتهن فى المعرفة بالله جل جلاله .

لقد هز ذو النون بمواعظه وأوجه نشاطه العلمية — والروحية مجتمعه حتى ثار عليه بعض الحاقدين ودس

له عند الخليفـــة المتوكل فاستقدمه للمحاكمة ــ وفى الطريق تتحدث المراجع عن بعض مواقفه وكراماته التى تشهد بما تمتع به من عزة المؤمن وصادق معرفته وعندما كان بين يدى الخليفة أظهر من القـــوة والبصر والأدب الجم والموعظة الحسنة ماهز مشـــاعر الخليفة فأكبره وكرمه وأعاده الى مصر موفور الاجلال والاكرام ، وكان هذا فى الواقع اكراما لمصر ذاتهـــا فى شخص فتاها وعالمها وزاهدها وصوفيها الأكبر الذى فتق طاقات عديدة من معاصريه وجذب الى الله كرام الرجال والعلماء .

واذا كنا نأسف حقـــا لضياع معظم آثاره الأدبية والروحية فاننا لجد سعداء بمـــا احتفظت به بعض المراجع من اقواله المنثورة وبعض الاشعار . ولكننا نرى ان نفثة ذى النون الروحية ، وحرارته الايمانية تبدو أجمل ما تبدو فى ابتهالاته وأدعيته لأنها مناجاة خالصة تكشف عن سعة الأفق وعمق الايمان ونضج الشخصية، والاسترسال الطبيعى الذى ينم عن حقيقـة المستوى الروحى الذى يتمتع به هذا الصوفى الكبير .

ان حديث الصوفى الى الناس قد لا يكشف عن مدى عمقه أو مقامه من الحيـــاة الروحية ، لأنه قد يراعى مستوى الناس ، وبخاصة اذا كانوا كثرة . اما حديثه الى خاصته أو بالأحرى حديثه الى ربه فيصور خلاصة رؤاه ولب شعوره وغاية بصره وعلمه فى هـــذا الميـــدان الروحى الرحب . هذا الميدان الذى يزداد سعة بسعة فضل الله « والله واسع عليم » .

ويتجلى ذلك فيما نورده الآن من بعض هذه الابتهالات التى يجب أن يتزود منهـــا كل مسلم وأن يقدرها كل أديب :

النص الأول :

« الهي وسيلتي اليك نعمك علي ، وشفيعي اليك احسانك الي ، الهي أدعوك في الملأ كما تدعى الارباب ، وأدعوك في الخلا كما تدعى الأحباب ، أقول في الملأ : يا الهي ، وأقول في الخلا يا حبيبي ، أرغب اليك وأشهد لك بالربوبية ، مقرا بأنك ربي واليك مردي ، ابتدأتني برحمتك من قبل أن أكون شيئا مذكورا ، وخلقتني من تراب ثم أسكنتني الأصلاب ، ونقلتني الى الأرحام ، ثم أنشأت خلقي من مني يمنى ، ثم أسكنتني في ظلمات ثلاث بين دم ولحم ملتاث ، وكونتني في غير صورة الاناث ثم نشرتني الى الدنيا تاما سويا وحفظتني في المهد طفلا صغيرا صبيا ، ورزقتني من الغذاء لبنا مريا ، وكفلتني حجور الأمهات وأسكنت قلوبهم رقة لي وشفقة علي ، وربيتني بأحسن تربيــة ودبرتني بأحسن تدبير وكلأتني من طوارق الجن ، وسلمتني من شيـــــاطين الانس ، وصنتني من زيادة في بدني تشينني ، ومن نقص فيه يعيبني ، فتباركت ربي وتعاليت يا رحيم ، فلما استهللت بالكلام أتممت علي سوابغ الانعام ، وأنبتني زائدا في كل عام ، فتعاليت يا ذا الجلال والاكرام ، حتى اذا ملكتني شأني وشددت أركاني ، أكملت لي عقلي ، وأزلت حجاب الغفلة عن قلبي ، وألهمتني النظر في عجيب صنائعك وبدائع عجائبك ، ورفعت وأوضحت لي حجتك ودللتني على نفسك ، وعرفتني ما جاء به رسلك ، ورزقتني من أنواع المعاش ، وصنوف الرياش ، بمنك العظيم ، واحسانك القديم ، وجعلتني سويا ثم لم ترض لي بنعمة واحدة دون أن أتممت علي جميـــع النعم ، وصرفت عني كل بلوى ، وأعلمتني الفجور لأجتنبه ، والتقوى لأقترفها ،

اجبتني ، وان سألتك أعطيتني ، وان حمدتك شكرتني، وان شكرتك زودتني . الهى فأى نعم أحصى عددا ؟ وأى عطائك أقوم بشكره ؟ أما أسبغت علي من النعماء أو صرفت عني من الضراء ؟ الهى أشهد لك بما شهد لك باطني وظاهري وأركاني ، الهى انى لا أطيق احصاء نعمك ، فكيف أطيق شكرك عليها ؟ وقد قلت وقولك الحق (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) أم كيف يستغرق شكرك نعمك وشكرك من أعظم النعم عندى وأنت المنعم به علي ، كما قلت سيدى (وما بكم من نعمة فمن الله) وقد صدقت قولك . الهى وسيدى بلغت رسلك بما أنزلت اليهم من وحيك غير انى أقول بجهدى ومنتهى علمي ومجهود وسعي ومبلغ طاقتي : الحمد لله علي جميع احسانه محمدا يعدل حمد الملائكة المقربين ، والانبياء والمرسلين » .

النص الثاني :

« ان لله عبادا ملأ قلوبهم من صفاء محض محبته ، وهيج أرواحهم بالشوق الى رؤيته فسبحان من شوق اليه أنفسهم ، وأدنى منه هممهم ، وصفت له صدورهم سبحان موفقهم ومؤنس وحشتهم وطبيب أسقامهم ، الهى لك تواضعت أبدانهم منك الى الزيادة . انبسطت أيديهم ما طيبت به عيشتهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من حلاوة الفهم عنك ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتحت لهم الجواز في ملكوتك ، بك أنسيت محبة المحبين ، وعليك معول شوق المشتاقين واليك حنت قلوب العارفين وبك أنست قلوب الصادقين ، وعليك علقت رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين ، قد

بسطت الراحة من فتورهم ، وقل طمع الغفلة فيهم ، لا يسكنون الى محادثة الغيره لا يعنيهم ولا يفترون عن التعب والسهر ، ينـــاجونه بالسنتهم ويتضرعون اليه بمسكنتهم ، يسالونه العفو عن زلاتهم . والصفح عما وقع الخطأ به في اعمالهم ، منهم الذين ذابت قلوبهم بفـــكر الاحزان وحـدموه خـدمه الأبرار الذين تدفقت قلوبهم ببره ، وعاملوه بخالص من سره حتى حفيت اعمالهم على الحفظة فوقـــع بهم ما املوه من عنوة ووصـــلوا بها الى ما ارادوا من محبته والله انهم الزهاد والسادة من العباد الذين حملوا اثقال الزمان فلم يالموا بحملها ، ووقفوا في مواطن الامتحان فلم تزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى مال بهم الدهر وهانت عليهم المصائب ، وذهبوا بالصدق والاخلاص عن الدنيا .

الهى فيك . نالوا ما أملوه كنت لهم سيدى مؤثراولعقولهم مؤديا حتى أوصلتهم انت الى مقام الصادقين فى عملك والى منازل المخلصين فى معرفتك فهم الى ما عنـــد سيدهم متطلعون ، والى ما عنده من وعيده ناظرون ، ذهبت الآلام عن أبدانهم لما أذاقهم من حلاوة مناجاته ولما افادهم من طرائف الفوائد من عنده ، فياحسنهم والليل قـد اقبـل بحنادس ظلمته ، وصدأت يمنهم أصوات خليقته وقدموا الى سيدهم الذين له يأملون فلو رأيت ايها البطال احدهم وقد قام الى صلاته وقراءته فلمــــا وقف فى محرابه واستفتح كلام سيده خطر على قلبه ان ذلك المقام هو المقام الذى يقوم فيه الناس لرب العـالمين فانخلع قلبه وذهل عقله فقلوبهم فى ملكوت السموات معلقة وابدانهم بين ايدى الخلائق عاريه وضمومهم بالفكر دائمة فما ظنك باقوام أخيار أبرار وقد خرجوا من رق الغفلة واستراحوا من وثائق الفترة وأنسوا بيقين المعرفة وسكنوا الى روح

الجهاد والمراقبة بلغنا الله واياكم هذه الدرجة » .

في النص الأول نري الاستهلال بهذا المعنى الدقيق الذي قد يند عن المتعجل أو الذى لا ينفذ الى أعماق العبارة فهو يقول مخاطبا الله جل جلاله :

« الهى وسيلتى اليك نعمك على
وشفيعى اليك احسانك الى »

فالوسيلة التي يتخذها ذو النون الى الله فى الحقيقة من نعم الله سبحانه واذن فما أتى العبد بشيء من عنده فليس له أن يدخل بطاعة أو يتعزز بمكرمة أو نبيل شعور . اذ ان ذلك كله ثمرة من ثمار نعم الخالق التى تشمل البدن والروح . وهذا من الفقه الدقيق لحقيقه الانسان . ويثنى ذو انون بذكر الشفيع الذى يشفع له فى تقصيره عن بلوغ الأداء الذى يتطلبه مقام الرب . وليس هذا الشفيع أيضا الا احسان الله وانعامه « فله الحمد فى الأولى والآخرة » .

وهنا نرى الفرق بين النظرة الفقهية أو الدينية القريبة التى ينظرها انفقيه أو المتدين العادى الذى اذا سألته عن وسيلة القرب الى الله قال على الفور انها « العمل الصالح » مبلغ علمه . بل هو ــ للانصاف ــ واجبه ليحمل الناس على أداء الأعمال . نرى الفرق بين النظرة السابقة وبين نظرة ذى النون العميقة التى ترجع الأمر كله الى فضل الله ، وهذا هو قمة الأدب الاسلامى . وليس فى هــذه النظرة ما فى نظرة هؤلاء الذين يرجعون الأمر كله لله لغاية خبيثة ، وهى التعلل بقدر الله لاتيان المعاصى وارتكاب الموبقات ، لأن المقـــام الذى يتحدث فيه ذو النون مقام الولاء والمحبة والاخلاص والحمد وهذا لا يكون الا فى الطـــاعات وأوجه الـكمالات ويدل على ذلك دلالة

واضحة قول ذى النون بعد ذلك مباشرة :

الهى : أدعوك فى الملأ كما تدعى الأرباب ، وأدعوك فى الخلا كما تدعى الاحباب . أقول فى الملأ يا الهى ، واقول فى الخلا يا حبيبى وهذا ينبىء بالحكمة التى يتمتع بها المؤمن الصادق فلا يكون فتنة لاخوانه ، أو سببا فى أن يشق عليهم فيتحدث أمامهم بما لا يفهمون أو بما قد يسيئون فهمه . فمن يدرى ؟ لعله لو قال على الملأ مخاطبا الله : يا حبيبى لهـــاجمه الناس وظنوا به الظنون ، وما أكثر السنة السوء ألتى ركبت على مخازن من سوء الظن بالناس مع مكر فى التلاعب بالألفـــاظ وتدليس وسبك الاتهامات ، وغفلة عن شئون النفس ، واشتغال بأحـوال الآخرين وهـذا من أمارات الافلاس الروحى .

لعل منهم من يزعم مثـلا أن ذا النون يستخف بربه فيقول له يا حبيبى ، كأنه جعله انسانا . فان الحب معناه اللوعة والضنى والسهر والتلذذ بالوصال ، وهذا يؤدى الى تصور علاقة حب بين الله وعباده الى آخر هذه الاتهامات التى أذاعها للأسف بعض العناصر التى كانت تكيد للاسلام عن طريق الاندساس فى بعض الفرق الاســـــلامية كالجهمية وغيرهم . وقد عرضـــنا لذلك بالتفصيل فى كتابينا « من التراث الصوفى » والتصوف طريقا وتجربة ومذهبا » فلا داعى لعرضه الآن . ولنتابع الآن ذا النون فى هذا الابتهال اذ نراه يعبر عن رغبته وحبه وشهادته بالربوبية مؤكدا « الميثاق » الذى أخذه الله على الخلائق . وقد تحدث ذو النون عن هذا الميثاق وذكر أن أصداء النداء « ألست بربكم » ما تزال فى أذنه ، وهذا من فرط الايمان وحضور القلب . وقـد

حاول ابن عربى ان يشرح قــول ذى النون المنبىء عن استمرار صدى النداء الالهى فى أذنه فى ضوء التخيل نتيجه لمعايشة النص القرآنى فى سورة الاعراف « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » .

واردف ذو النون بذلك حديثه عن دواعى حبه لله ومبرراته مما يثير فى نفس القارىء الشعور بهذا الواجب بالاقرار لله بالاحسان والفضل منذ بدء نشأه الانسان تلك النشأة التى أبدعتها الارادة ونفذتها القدرة بناء على العلم المحيط . ولا يغفل القارىء عن اشارة ذى النون الى ان الخلق قد بدا بالرحمة . هذه الرحمة التى نظرت الى التراب فأحالته بشرا ســـويا . وهــذا هو الاعجاز الالهى الذى انفرد به الله جل جلاله . لأنه اذا توجهت ارادته لشىء بالاعزاز والاكرام ، عز وكرم مهما كان فى الأصل تافها ، فسبحان من أعز التراب بالنفخ فيه من روحه .

وينتقل ذو النون بعباراته فى دورات تشكله وتكوينه وتسلسل خلفته وفى نفس التجربه يخوض كل انسان جاءت به الارادة وانعمت به القـــــدره ووسعه العلم المحيط .

فذكر ذو النون خلقته من التراب ، وسكناه فى الاصلاب ونقلته الى الأرحام ومعلوم أن الخلق من التراب انما هو للأصل الاول آدم عليه السلام ، ولكن ذا النون لا ينسى قوله تعالى « هو أعلم بكم اذ انشأكم من الأرض واذ انتم اجنة فى بطون امهاتكم ، فلا تزكوا انفسكم هو أعلم بمن اتقى » فسواء كان الخطاب للجنس مرادا بها آدم ، او مرادا به كل فرد باعتبار انه علم الله جل جلاله لا يضيق

عن معرفه نصيب كل مخلوق من هذا التراتب الكلى الذى تمثل فى خلق آدم ؛ معرفته بذريته فى صلبه ، فعلى الحالين هناك الوشيجه والعلاقه التى تجعل ذا النون يذكر هذه المرتبه من الوجود . وقد يقرب الينا هذه الحقيقة ما يمكن أن يشير اليه العلم الحديث من حيث تناهى الانزيمات التى تشكل أصول الوراثة فى الصغر حتى ان مقومات خواص البشر منذ آدم حتى الآن قد لا تشغل مساحة سنتيمتر مربع ، « فتبارك الله أحسن الخالقين » .

ولعل فى انتقال ذى النون الى الحديث عن الخلقة فى طورها الثانى وهو المنى اشعار باستيعاب الحالة التى تسرى على كل كائن بشرى بعد آدم ، وهنا نراه يفصل الأطوار التى يمر بها الانسان حتى يلقى الله ملفتا نظرنا الى تفاقم الاحسان وتتابع الفضل الالهى فى كل مرحلة ؛ ابرازا لموجبات الحب والصدق والعبودية لله الذى سبق فضله ، وعم احسانه فى مرحلة لم يكن الانسان فيها شيئا ذا بال .

وبالتأمل فى أوجه هذا الفضل فى تلك المراحل التى تبدأ بالاسكان فى الظلمات الثلاث — والعبارة قرآنية — نرى تنوع هذه الافضال كما وكيفـــا . فمنها ما تعلق بالحفظ والرعاية فى ظروف بالغـــة الصعوبة والحرج كما هو واضح فى مرحلة المكث بين الدم واللحم الملتاث . ومنها ما تعلق بالمشاعر والعواطف التى أودعها سبحانه فى قلب من وكل اليهم رعاية الانسان . وتنشئته ، وإذا استقصينا فهم ذلك اقتنعنا بأنه سبحانه الراعى والعاطف والرءوف ، ومنه اســـتمدت الرعاية والعطف والرأفة والرحمة وهذا مما يؤكد استحقاقه سبحانه وحده لبالغ الحمد والعرفان والشكر والامتنان .

أما النص الثانى ، فهو يتعلق بخاصة أهل الله ممن اودع قلوبهم محبته ، واسكن أرواحهم الثقة به والاعتماد عليه ، ولهج السنتهم بمناجاته والتعبير عن خالص الشوق اليه ، والانس به . وذو النون يعرض فى هذا النص همم هؤلاء السادة ، التى ترجع فى النهاية الى توفيق الله وكلاءته لهم ، وهنا نجد مرة أخرى تأكيد ذى النون لسابق الفضل الالهى الذى يرجع اليه الأمر كله .

ولا يفوت ذا النون أن يشير الى طيب الحياة الدنيا ذاتها بالحب ، على غير عادة بعض المفكرين الذين يرون الحياة من منظور أسود يجلل كافة المحاسن بالقتامة والسواد . صحيح ان طيب حياة هؤلاء المحبين يتمثل فى السعادة والغبطة والظفر بالمراد ، لكن المراد هنا عزيز ثمين لا يقدر بثمن ، ولا يقوم بمعيار انه فضل الله ورضاه ، والله جل جلاله هو واهب الحياة وصاحبها ، ألم يقل جل شأنه فى القرآن « قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون » ؟

ان رضا الله سبحانه عن العبد يؤنسه من كل وحشة ، ويشفيه من كل سقم ويتيح له أنسب الفرص للفهم الصحيح والسلوك القويم المبنى على هذا الفهم السليم . ومن هنا أشار ذو النون الى حلاوة الفهم عن الله سبحانه ، وما تؤديه من جليل الخدمة بشأن صحة توجيه الانسان للظفر بغايته والحصول على طلبته . ان ذا النون يعرض فى هذا السياق أنماط السائرين الى الله فى عرض ثرى ينبىء عن ثراء آثار الصفات الالهية وما تثيره فى نفس كل انسان على حدة . ولا نغفل عن حقيقة أن ذا النون انما يعرض فى الوقت نفسه الأطوار التى عاناها وعاشها الى جانب هؤلاء الذين يشاركونه الاهتمام ، أو

يسيرون على نفس الدرب .

واذا رحت تعدد الصفات التى تحلوا بها ، والصفات التى تخلوا عنها ، أدركت صدق الفكرة القائلة بأن الحياة الروحية السليمة تتم فى جانبين : التخلية والتحلية . الأولى تتمثل فى نبذ وطرح وترك الصفات الذميمة ، مهما قل سوؤها ، والأخرى تتحقق بالتخلق بالمكارم والتزين بالآداب حتى تكون النفس جديرة بالظفر بالقرب والرضا الربانى .

ولم يكن ابتعادهم عما لا يعنيهم الا ادخارا لطاقاتهم ، وتوفيرا لجهودهم وأوقاتهم التى استعملوها فى غاية أخرى ، أعم نفعا وخير ثوابا وأملا . ولهذا فهم لا يتعبون فى بذل المجهود الذى ينفقونه من ابدانهم وأرواحهم على السواء ، فجوارحهم تؤدى دورها المنوط بها ومع ذلك يستقلون ما يبذلون فى جنب الله سبحانه ، فيسألونه العفو والصفح عن الزلات والاغضاء عما عسى أن يكونوا قد قصروا فيه وهذا تأكيد لفهم الآية القرآنية « وما قدروا الله حق قدره » .

لكن الطريف فيما يورده « ذو النون » هنا انه يجعل عبادة هؤلاء وتعاملهم مع خالقهم تتم بصورة دقيقة لطيفة عميقة خالصة ، منبثقة من ضنائن أسرارهم حتى انها لتخفى على الحفظة الذين وكل اليهم تسجيل ورصد أعمال الخلائق — وكأن ذا النون يريد أن يؤكد هنا أن تقدير هؤلاء التقدير الصحيح لا يصدر الا من ربهم الذى هو أعلم بهم . وذلك تشريفا لهم ، واشادة بصدق اخلاصهم وتفانيهم . ولم يكن هذا المقام مقامهم بلا أسس ولا مبررات ، ولم تكن تلك المكانة التى احتلوها حصاد العبث أو نتيجة الارتجال ، وانما كانت تاجا يعلى الله به

شأن أهل المروءة والثقة والصبر والتحمل ، لقد حملوا كما قال ذو النون « أثقال الزمان ، فلم يألموا بحملها ، ووقفوا فى مواطن الامتحان ، فلم تزل أقدامهم » وهذا برهان ساطع على قوة شخصيتهم ، وعمق ايمانهم ، وحدة بصرهم وجــلاء بصيرتهم التى لم تحجبهــا أعباء الحياة عن واهب الحياة ، لقد استشعروا حضرة الله فى كل موقع وموقف ، فكان هذا الاستشعار مصـــدر الأمن والأمان والثقة والقـــدرة على التحمل فى حالة الكارثة والمصيبة ، ومصدر الحب والتواضع وعدم البطر فى حالة السعة والنعمة .

واذا أردت اختصار ذلك فى كلمــة قلت : لم تلههم نعماء الحياة وبأساؤها وسعادتهم ثابتة باقية لأن فرحهم ورضاهم به ، لا بما أفاض أو أنعم .

ويعرض علينا ذو النون فى هذا النص الموقف الأمثل لأداء عبادة طالما أديناها على غير النحو الذى أشار اليه ذو النون ، وذلك يشعر بأن عبادة هؤلاء وان اتفقت مظهرا وجنسا ، فانها تختلف مخبرا ونوعا . فالمصلى فى زمرة ذى النون اذا رأيته « وقد أقام صلاته وقراءته ووقف فى محرابه واستفتح كلام سيده » أحسست بأنه « قد خطر على قلبه أن ذلك المقام هو المقام الذى يقوم فيه الناس لرب العالمين » لذا ينخلع قلبه ويذهب عقله أجلالا لهذا الموقف وخشية من هذا الجلال والكمال . فهـــو مشدود دائما الى العلا .

وما أروع ما لخص به ذو النون حال هؤلاء بقوله :

« فما ظنك بأقوام أخيار أبرار ، وقد خرجوا من رقد الغفلة واســـتراحوا من وثائق الفترة ، وانسوا بيقين المعرفة ، وسكنوا الى روح الجهاد والمراقبة » .

الإمام الغزالي في بيان

سبب تفاوت الناس فى الحب الالهى

« اعلم ان المؤمنين مشتركون فى أصل الحب لاشتراكهم فى أصل المحبة ولكنهم متفاوتون فى المعرفة وفى حب الدنيا ، اذ الأشياء انما تتفاوت بتفاوت أسبابها ، واكثر الناس ليس لهم من الله تعالى الا الصفات والأسماء التى قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لهـا معانى يتعالى عنها رب الأرباب .

وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لهـا معنى فاسدا بل ، آمنوا بها ايمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم أهل السلامة من أصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون ، والعارفون بالحقائق هم المقربون .

وقد ذكر الله حال الأصناف الثلاثة فى قوله تعـالى « فأما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم ... الآية » .

فان كنت لا تفهم الأمور الا بالأمثلة فلنضرب لتفاوت الحب مثالا فنقول : أصحاب الشافعى مثلا يشتركون فى حب الشافعى رحمه الله ، الفقهاء منهم والعوام لأنهم مشتركون فى معـــرفة فضله ودينه وحسن سيرته ومحامد خصاله ، ولكن العـامى يعرف علمه مجملا ، والفقيه يعرفه مفصلا ، فتكون معرفة الفقيه به أتم ،

واعجابه به وحبه له أشد ، فان من رأى تصنيف مصنف فاستحسنه وعرف به فضله أحبه لا محالة ، ومال اليه قلبه ، فان رأى تصنيفا آخر أحسن منه واعجب ، تضاعف لا محالة حبه ، لأنه تضاعف معرفته بعلمه ، وكذلك يعتقد الرجل فى الشاعر أنه حسن الشعر فيحبه ، فاذا سمع من غرائب شعره ما عظم فيه حذقه وصنعته ، ازداد به معرفة وازداد له حبا ، وكذلك سائر الصناعات والفضائل .

والعامى قد يسمع أن فلانا مصنف ، وانه حسن التصنيف ولكن لا يدرى ما فى التصنيف ، فيكون له معرفة مجملة ، ويكون له بحسبه ميل مجمل . والبصير اذا فتش عن التصانيف واطلع على ما فيها من العجائب تضاعف حبه لا محالة ، لأن عجائب الصيغة والشعر والتصنيف تدل على كمال صفات الفاعل والمصنف .

والعالم بجملته صنع الله تعالى وتصنيفه ، والعامى يعلم ذلك ويعتقده ، وأما البصير فانه يطالع تفصيل صنع الله تعالى فيه حتى يرى فى البعوضة مثلا من عجائب صنعه ما ينبهر به عقله ويتحير فيه لبه ، وتزداد بسببه عظمة الله وجلاله وكمال صفاته فى قلبه فيزداد له حبا .

وكلما ازداد على أعاجيب صنع الله اطلاعا استدل بذلك على عظمة الله الصانع وجلاله وازداد به معرفة وله حبا وبحر هذه المعرفة — أعنى معرفة عجائب صنع الله تعالى بحر لا ساحل له ، فلا جرم أن تفاوت أهل المعرفة فى الحب لا حصر له . ومما يتفاوت بسببه الحب اختلاف الأسباب الخمسة التى ذكرناها للحب — فان من يحب الله مثلا لكونه محسنا اليه ، منعما عليه ، ولم يحبه لذاته ضعفت محبته ، اذ تتغير بتغير الاحسان ، فلا يكون حبه فى حال البلاء كحبه فى حال الرضا .

نور التوحيد
لابن القيم

« واعلم أن أشعة « لا اله الا الله » تبدد من ضباب الذنوب وغيومها بقدر قوة ذلك الشعاع وضعفه ، فلها نور . وتفاوت أهلهـــا في ذلك النور قوة وضعفا ، لا يحصيه الا الله تعالى . فمن الناس من نور هـذه الكلمة في قلبه كالشمس . ومنهم من نورها في قلبه كالكوكب الدرى ، ومنهم من نورها في قلبه كالمشعل العظيم وآخر كالسراج المضيء وآخر كالسراج الضعيف .

ولهذا تظهر الأنوار يوم القيـــامة بايمانهم ومن بين أيديهم على هذا المقدار بحسب باقى قلوبهم من نور هذه الكلمة علما وعملا ومعرفة وحالا .

وكلما عظم وقع هذه الكلمة واشتد ، حرمه من الشبهات والشهوات بحسب قوته وشدته ، حتى انه ربما وصل الى حال لا يصادف معها شبهة ولا شهوة ، ولا ذنبا الا أحرقه ، وهذا حال الصادق في توحيده الذى لم يشرك بالله شيئا ، فأي ذنب أو شهوة دنت من هذا النور أحرقها ، فسماء ايمانه قد حرست بالنجوم من كل سارق لحسناته ، فلا ينال منها السارق الا على غرة وغفلة لا بد فيها للبشر ، فاذا استيقظ وعلم ما سرق منه استنقذه من سارقه ، او حصل أضعافه بكسبه ، فهو هكذا ابدا مع لصوص الجن والانس كمن فتح لهم خزانته وولى الباب ظهره » .

وله أيضا فى تجاوز النظر لحدوده .

« وكذلك كل ما أبيح له والمحظـــور منه قدر معين فتعداه الى أكثر منه فهو من العـدوان ، كمن أبيح له اساغة الغصة بجرعة من خمر ، فتناول الـكأس كلهـــا او أبيح له نظرة الخطبة ، والسوم والشهادة والمعاملة والمداواة ، فأطلق عنان طرفه فى ميادين محاسن المنظور ، وحام حول الحمى المحـــوط المحجوز ، فصار ذا بصر حائر ، وقلب عن مكانه طائر .

ارسل طرفة رائدا يأتيه بالخبر ، فخامر عليه واقام فى تلك الخيام . فبعث القلب فى آثاره ، فلم يشعر الا وهو اسير يحجل فى قيوده بين تلك الخيام ، فما أقلعت لحظات ناظره حتى تشحط بينهن قتيلا ، وما برحت تنوشه سيوف تلك الجفون حتى جدلته تجديلا ، هذا خطر العدوان ، وما أقامه اعظم وأخطـر وهذا فـوت الحرمان ، وما حرمه من فوات ثواب من غض طرفه لله عز وجل اجل واكبر .

سافر الطرف فى مفاوز محاسن المنظور اليه ، فلم يربح الا أذى السفر وغرر بنفسه فى ركوب تلك البيداء ، وما عرف ان راكبها على أعظم الخطر . يا لها من سفرة لم يبلغ المسافر منها ما نواه ، ولم يضع فيها من عاتقه عصاه ، حتى قطع عليه فيها الطريق ، وقعد له فيهـا الرصد على كل نقع ومضيق ، لا يستطيع الرجوع الى وطنه والاياب ، ولا له سبيل الى المرور والذهاب ، يرى هجير الهاجرة من بعيد ، فيظنه برد الشراب « حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ، ووجد الله عنـــده فواه حسابه والله سريع الحساب .

الشعر الروحي في الإسلام

ان من الطبيعي للغاية ان يكون للتصوف باعتباره نشاطا روحيا دوره الخاص فى اســتخدام الشعر ، خلقا او استدلالا ، ذلك لان التصوف فى أنقى صــوره يحلق بالانسان فى عالم الحب الالهى ، ذلك العـــالم الذى يستثير ويلهم الشعور والوجـــدان ويتطلب التعبير فى الصورة التي عهدها المجتمع ، ولعل انسب صورة لهذا التعبير هو الشعر .

وفيما يتصل بالتصوف الاسلامى قد يكون من المفيد فى هذا المقام تذكر ما روى عن جعفر الخلدى (راوية التصوف الأول الذى توفى ٣٤٨/٩٥٩) والـذى كان معدوم النظير بالنسبة لــكثرة حفظه وروايته للتراث الصوفى ، والذى روى عنه أنه كان يفخر بحفظه أكثر من مائة ديوان من دواوين الصوفية . غير انه للأسف لم يبق منها الا القليل .

واننا لنرى فى هذا الشعر الصوفى تنوعا فى الاسلوب وتلوينا فى التصوير والموســيقى ، وثروة فى الالفاظ والرموز التى شملت كل ما وقعت عليه عين الصوفى أو اختلج وجدانه أو طاف بخياله . لقد استمد من القرآن ومن سائر العلوم العربية والاســــلامية كثيرا من المصطلحات والرموز ، بل استمد من العــلوم الطبيعية كذلك .

على ان هناك من الأشعار الصوفية ما يتناول الحياة الروحية فى صراحة تستند الى الأدلة الدينية الواضحة ، حتى وان كان يعالج أدق الجوانب الروحية كالمحبة والفناء وذلك مثل النص الأول الذى يتبع هذه الفقرة مباشرة . وكذلك النص الثانى الذى يشهد بالتزام الطريق الصوفى السليم بقواعد الكتاب والسنة .

وفيها نطالع :

فى المحبة والفناء

لما رايتك مشرقا فى ذاتى
بدلت من حالى ذميم صفاتى
وتوجهت أسرار فكرى سجدا
لجميل ما واجهت من لحظاتى
وتلوت من آيات حسنك سورة
سارت محاسنها لجمع شتاتى
لا اشتهى أن اشتهى مستنزها
بل انتهى من غفلة الشهوات
من كان يجهل ما اقول عذرته
فالشمس تخفى فى دجى الظلمات

فى الحب الالهى

ركب المحب الى الحبيب سفينة
تجرى من الخطرات فى أمواج
فى سر سر السر سر أقلعت
فى لج بحر زاخر عجاج

يا حسنها تجرى به متفـردا
بعــــلومه فى جنح ليل داج
فالقلب مشــكاة وفيــه زجاجة
قد علقت بســلاسل المنهـــاج
متوقد بالنـــــور من زيتونة
تســـعى سراجا فــاق كــل سراج

***

انظر الى ناقتى فى ساحة الوادى
شــديدة بالسرى من تحت مياد
اذا اشتكت من كلال البين أوعدها
روح القــدوم فتحيا عند ميعــادى
لها بوجهـــــك نور نستضىء به
وفى نوالك من أعقـــابها حادى

★

من كل فاتكة الألحـــــاظ مالكة
تخالها فوق عرش الدر بلقيســـا
اذا تمشت على حــرج الزجاج ترى
شمسا على فــلك فى حجر أدريسا
توراتها لوح ســـاقيها ســـنا وأنا
أتلو وأدرســــــها كــأننى موسى

الحب الصوفى

وتتعدد أغراض الشعر الصوفى ولكن أبرز هذه الأغراض جميعا هو « الحب » بأروع صوره وتقلب حالاته .

وقد نشأ الحب العذرى فى البادية فى القرن الاول الهجرى لظروف متعددة وسرت ألحان هذا الحب ممثلة فى غزل الشعراء ، ذلك الغـــزل الذى صار مضرب الأمثال ، وتلقى من الاستحسان قـــدر ما عانى من الاستهجان ، وما لبث أن غزا الأمصـــار والمدن حيث انتقلت أخبار قيس وأمثاله من العذريين الذين يتسم غزلهم وتتميز عاطفتهم بالتسامى ، والتحلى بالمثالية . وأيد ذلك كله ما كان يكتنف ذلك من معان دينية لدى هؤلاء الذين أسفر الصراع بين عقيدتهم وعاطفتهم عن نصرة العقيدة والتضحية بلذة الحب وجنى ثماره .

ويحدثنا التاريخ أن الأمصار الاســـلامية وبخاصة بغداد والبصرة والكوفة كانت تغص بحياة ثرية متنوعة الألوان متضاربة الأشكال شأنها فى ذلك شأن البـــلاد المفتوحة المطلقة لكل ما يفد من فكر أو حضـــارة أو بشر .

حقا لقد تنوعت الاتجاهات ، وتفاوتت وسائل العيش وأنماطه ، وسيطر على هذه المجتمعات مناهج متضاربة . تضم اللهو والاستمتاع فى جانب ، والجـد والدرس ، فى جانب آخر ، والعكوف على الزهد والعبادة فى جانب ثالث ، والمشـــاركة فى أوجه النشـــاط السياسي والاجتماعى ، الى انصراف الى الحيـــاة الروحية الخالصة ، الى نزعات الاستهتار والالحاد . وبايجـــاز تجمعت النقائض والأضداد فى الحياة الاســـلامية فى نهاية هذا القرن ، وتساوت الحيـــوية والنشاط بين مجالس العلم والذكر ومجالس اللهو والمجون ، وتوزعت الضحكات مع الأنات والابتهالات ، وعلت صيحات العبث كما علت آهات الوعاظ والزهاد ، وغذى كلا من هـذه

المشاعر والعواطف وانماط السلوك تيار متدفق بالثقافات المختلفة التي نشط حركتها المترجمون والدارسون .

وأول صوفي تسمعه يشق عباب هذا الصخب فترهف له كل أذن ، ويخفق له كل قلب هو صوت رابعة العدوية في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) القيثاره الاسلامية الحيه التي عزفت لأول مرة لحن الحب الالهي في صورة الدعوة الخالصة الى التقرب الى الله عن طريق هذا الحب . ولا يتسع المقام هنا لعرض ردود الافعال بالنسبة للتصريح بهذه العاطفه على نمط الغزل العذري وان اختلف الطرفان ، كمـــا ان المقام لا يتسع كذلك لدراسة العلاقة بين هذين النمطين من الحب : الحب العذري الانساني ، والحب الالهي أو حب انسان لله ؛ وان كنا نرى أنه من الضروري أن نشير الى ان العلاقة بين الطرفين لم تكن مقطوعة تماما ،فكثيرا ما اتخذ الحب العذري من العفة والتضحية سبيلا الى كسب رضا الله والظفر باكرام ديني كبير ، حتى اننا لنرى استناد بعض الداعين الى هذه الفكرة الى بعض الأحاديث النبوية التي تشير الى جزاء من أحب وعف .

وفوق ذلك فاننا نرى بعض الصوفية أنفسهم يشيرون الى المتصوف في حبه لله قـد لا يتيسر له أن يعبر عن شوقه وحبه على الـكمال الا اذا كان قـد عانى الحب الانساني وتأججت به عاطفته ثم تسامى به الى حب الله .

فقـد ذكر أبو طـالب المـكي أن « بعض المريدين قال لأستاذه يا أستاذ : لقد طولعت بشيء من المحبة ، فقال يا بني : هل ابتلاك بمحبوب ســواه فآثرت عليه اياه فقال : لا ، فقال : فلا تطمع في المحبة فانه لا يعطيها عبدا حتى يبلوه » .

لكننا في هذا المقام يجب أن نحـــذر من الخلط بين ما يهدف اليه هذا النص وما يحاول بعض الدارسين أن يستنبطوه من ضرورة سبق الحب الانسانى على الحب الالهى بالنسبة للصوفى ، أو من أن الحب الصوفى ان هو الا حب انسانى تعثر أو تعسر ، وذلك لأن الوثائق التاريخية تكذب هذا الاستنباط ، فليس كل صوفى تحدث عن حب الله ، قد سبق الى التحدث أو الوقوع فى الحب الانســـانى . وقد عرضنا لهذه النقطة فى دراسات أخرى قمنا بها .

لقد ثبت أن الصــــوفية كانوا فى مجـالس وعظهم يضربون الأمثال ويوجهون الأنظــار الى المحبين الذين سباهم جمال محبوبتهم من البشر ، وذلك ليستحثوا السالكين على الاجتهاد والبذل كما روى مثلا عن الشبلى . الذى كان يصيح فى مجلسه « يا قوم هذا مجنون بنى عامر كان اذا سئل عن ليلى يقول أنا ليلى ، فكان يغيب بليلى عن ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى .

فكيف يدعى من يدعى محبته وهو صحيح مميز يرجع الى معلوماته وحظوظه فهيهات ، أنى له ذلك . ولم يزهد فى ذرة منه ، ولا زالت عنه صفة من أوصافه » .

ومن أمثلة ذلك أيضا ما روى أنه قيل لبعض الصوفية وكان قد بذل المجهود من ماله ونفسه حتى لم يبق منها بقية : ما كان سبب حالك فى هذه المحبة ؟ فقال : كلمة سمعتها من خلق لخلق عملت بى هــذا البـلاء . قيل : وما هى ؟ قال : سمعت محبـــوبا قد خلا بمحبوبه وهو يقول : أنا والله أحبك . . . أملكك ما أملك ثم أنفق عليك روحى حتى تهلك ، فقلت هذا خلق لخلق وعبد لعبد ، فكيف

يخلق لخـــالق ، وعبد لمعبـــود ، فكان ذلك سببه (قوت /٢/٨١) .

فلا غرابة اذن أن يستعير الصوفى الذى فاض وجده وقصرت عبارته ـ أشعار او أقوال المحبين العذريين لما يجد فيها من ملاءمة ومناسبة لافراغ ذات نفسه فى مثل هذه العبارات والأشعار .

وقد أولى التصوف عناية فائقة للوجـــدان واعتبره طريقا للهداية اذا حسن ارشاده وقياده ، ولذلك كان للقلب عندهم فى الوصول الى الله كبير قيمة ، اذ يفوق فى ذلك العقل ، ولذا أخذوا أنفسهم بالرياضة والتهذيب وصقل النفس املا فى السمو والتحليق ، لكنهم لم يهملوا الفكر والتأمل ولذلك شمل شـــــعرهم أهم الأفكار والقضايا .

ان اتخاذ الوجدان والقلب الصافى سفينة الرحلة الى الله ترك أثره الذى لا يجحد على الأدب عند الصوفية وعلى الشعراء الذين أفرغوا عواطفهم ونبيل مشـاعرهم وسامى أفكارهم التى اثرت معنى الجمال وأضافت اليه ظلالا وارفة ورؤى جديدة .

لقد خلقوا بذلك فى الأدب وسائل تعبير عن المعانى الروحية والدقائق الوجدانية وعن الجمال المستبطن فى هذه المعانى ، والحس المكنون فى هذه الدقائق .

وهذا بالذات ما جعل المعانى الغزلية فى شعرهم روعة وجدة وطرافة وسمو لا يبارى ، ولم يكن ليتم ذلك لولا قدرتهم وعلو همتهم فى تجاوز حدود المادة فى النظر الى الجمال ، وذلك مما عنى به المستشرقون كثيرا فى دراساتهم ونرى أن هـذا الجانب حرى بعنايتنا لنتعرف

حقيقة على ما اضافه الصوفية فى هذا النطاق التعبيرى الى جانب ما أضافوه فى المجالات الأخرى .

ولا جدال فى أننا نلقى فى الحب الصوفى اتساع معنى الحب وعمق معانيه وجوانبه الانسانية والروحية ، كما نجد غنى العاطفة وقوتها وامتلاءها بالأفكار الفلسفية . وقد نبهنا فى كثير من مؤلفاتنا الى أنها تتصل بمرحلة الشرح والتفسير أو التعبير للتجربة وليس فى مرحلة التجربة ذاتها . ولا جدال كذلك فى الأثر الذى تركه الأدب الاسلامى بعامة والأدب الصوفى بخاصة على الآداب العالمية ، هذا الأثر الذى ما نزال نجد صداه فى الآداب والحياة الأوروبية فى القرون الوسطى وفى النهضة .

ويعترف الباحثون بأن الصوفية قد توسعوا فى معانى اللغة وابتكروا معانى أخرى كثيرة ، وكان ادبهم بحق صورة نقية لعقائدهم ، ولهذا أصبحت الفاظ لغوية كثيرة فى أدبهم ذات مدلول خاص قد لا ينتبه اليه الانسان لأول وهلة، بل ان من مدلولات هذه الالفاظ ما قد يختلف اختلافا بينا عما يفهم منها لغويا . وقد يشير كبار الصوفية الى الجمال الحسى ، وهذا يفرض على الدارس ان يكون بصيرا بمثلهم وأمثالهم ، وأن تكون لديه القدرة على النفاذ الى أغراضهم الروحية ومعانيهم المقصودة ، والا ضل فى دراسته ، وجار فى حكمه كما ضل وجار كثير من الدارسين للأدب الصوفى .

وان من أسعد الفرص بالنسبة للدارس ان يتولى صوفى شرح شعر صوفى ، فاذا كان الشارح أو المفسر هو الشاعر نفسه اكتملت حقا السعادة ، لأن الدارس فى هذه الحالة سيجد ما يؤمنه عواقب الزلل فى الحكم

او الخطأ فى الرأى .

ان توضيح ذلك بصورة أتم يتحقق بعرض مثال لهذا اللون من الأدب الصوفى الذى تولى تفسيره المؤلف أو الشاعر نفسه وقد نختار هذا المثال من ترجمان الأشواق لابن عربى .

ان هذا الديوان ألفه ابن عربى تسجيلا لتجربة حب حقيقية اتخذت بدءها فى جمال فتاة حجازية بنت شيخه أبى شجاع . وقد وصفها ابن عربى فى مقدمة شرح الديوان فقال « انه كان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر ... علمها عملها ، عليها مسحة ملك بالفتح وهمة ملك بالكسر فقلدناها من نظمنا فى هذا الكتاب أحسن القلائد . فكل اسم أذكره فى هذا الجزء هى الايحاء الى الواردات الالهية ، والتنزلات الروحانية والمناسبات الروحانية ، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى . والله يعصم قارىء الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق بالنفوس الابية والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية .

نموذج من ترجمان الأشواق
مما شرحه الشاعر فى ذخائر الأعلاق

بأبى ثم بى غزال ربيب
يرتعى وسط أضلعى فى أمان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هى بنت العراق بنت امامى
وأنا ضدها سليل يمان

هلْ رايتم يا سادتى أو سمعتم
أن ضدين قط يجتمعان ؟؟
لو ترانا برامة نتعـــــاطى
أكئوسا للهــوى بغير بنـــان
والهوى بيننا يسوق حديثـا
طيبـا مطـربا بغير لســـان
لرأيتم ما يذهب العقـل فيه
يمن والعراق معتنقـان !!!

يشرح ابن عربى هذه الأبيات هكذا :

فى البيت الأول يقـول : افـــدى هــذا المحبـــوب المتجـلى الى بأبى ونفسى ، يشير لمـا يطـرأ عليــه لو اتفق له حال الفنــاء ، فكنى عن هذا المحبوب بالغزال لوجهين : الواحد لاشتقاقه من الغزل ، وهو التشبيب والمحبة والنسيب ، والوجه الآخر الوحش الذى يألف القفر ، فكأنه يقول : هذا المعنى المطلوب لى مولده ومقامه انما هو القفر الذى هو مقام التجريد ، وحال التنزيه والتقديس أى اذا كان هذا حالى ومقامى ألفه هذا المعنى كما يألف الغزال القفر .

وربيب : مربى كأنه يريد أنه نتيجة عن مطلب الهمة .

ـ من بنات الملوك لزهادتها ، فالزهاد ملوك الأرض ، فستر ما يريده من المعارف بذكر دارها وأصلها ـ من بنات الملوك يعنى ان هذه المعرفة لها وجه بالتقييد ، فان الملوك من باب الاضافة ـ من فرس : يقول : وان كانت عربية من حيث البيان ، فهى فارسية عجمة ، من حيث الأصل ، لأنه لا يمكن فى الأصل بيان عزته وتعلق العلم به فذكر أصبهان لأنه بلدها من الأصالة ، فينسب من الحكم اليها على قدر ما يعرف من خصائصها كل عارف .

٣ ــ العراق : أصل الشيء أى هذه المعرفة عن أصل شريف له التقدم بما ذكره من الامامة . وانا يمان من حيث الايمان والحكمة ورقة الأفئـدة ونفس الرحمن . وهى محبوبة فلها الجفاء والبعد والفلظة والقهر ، وانا محب فيمنى النصرة والايمان والرقة استعطافا لرضـا المحبوب .

ولما كانت هذه المعرفة المخصوصة تصطلم العبد عن شهوده ــ أى تمحوه ــ وتظهر فيه بقرب القهر والغلبة فتمحو رسومه وتذهب سائر علومه جازت نسبتها الى العراق أو الى غيرها من الأماكن .

٤ ــ الاشارة بالضدين الى حكاية الجنيد حين عطس رجل بحضرته فقال : الحمد لله فقال الجنيد : اتمها : رب العالمين . قال للرجل : ومن العالم حتى يذكر مع الله ؟ فقال الجنيد : الآن يا أخى فقل : له ، فان المحدث اذا قورن بالقديم لم يبق له أثر فاذا كان هو فلا أنت ، وان كنت أنت فلا هو : سبحان وجهه اذا كشفت عنها الحجب أدركت ما لا يدركه البصر .

٥ ــ اى لو ترانا فى مقام المحاورة نتعاطى أكئوس المحبة : من قوله : « يحبهم ويحبونه » . بغير بنان : تنزيه وتقديس ، وتنبيه على أن الأمر معنوى غيبى خارج عن الحس والخيال والصورة والمثال .

٦ ــ قوله طيبا : ادراكا للطعم والشم ، يشير الى مقام الأرواح والأذواق فأخبر انه يورث طربا ، وقوله : بغير لسان : تنزيه كالبيت الأول . حديثا : اشارة الى قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر ربهم محدث ... » .

٧ ــ لو رأيتم هذه الأحوال التى نحن فيها لرأيتم مقاما

وراء طور العقل ، وهو اتحاد صفة القهر لصفة اللطف اشارة الى ما قال أبو سعيد الخراز وقد قيل له : بم عرفت الله ؟ فقال بجمعه بين الضدين وهو الأول والآخر والظاهر والباطن من وجه واحد (ترجمان / ٨٠–٨٧) .

ولا يفوتنا في نهاية حديثنا عن الشعر الصوفى أن ننبه الى حقيقة قد تجاوزت أنظار كثير من النقاد والباحثين الذين عنوا بحركة التجديد الأدبى فى العصر الحديث وبخاصة لدى مدرسة الديوان التى منها العقاد والمازنى .

فلقد نسب النقاد الى المرحوم الأستاذ العقاد بالذات دعوته التجديدية التى طالبت بألا يقتصر الشعر على الغناء أو التغنى بالعاطفة والوجدان والمشاعر والأحاسيس ، وأنه يجب أن يمتلىء بالأفكار أو يطبع بطابع الذهنية فى حدودها المعقولة . فلا يعنى مثلا بالأشياء التافهة ولا يفعم بمجرد حدة وفوران العاطفة ، وانما يعالج من القضايا الفكرية الهامة التى تتصل بالكون وبالانسان .

وهذا القول يغفل الدور الفعال الذى قام به الشعر الصوفى فى هذا الصدد على وجه الخصوص . لقد امتلأ هذا الشعر بروائع الأفكار وأسمى المبادىء وأوسع الآفاق فى ميدان الحقيقة ، وذلك ما أكسب معظم شعرهم طابع الوحدة والاتساق وطابع الانسانية فى أوسع صورها .

لقد آن للدارسين أن يعنوا بهذا الجانب – جانب تأثير الأدب الصوفى على حركة التجديد هذه وعلى شعراء المهجر – وتتضح أهمية هذا الجانب اذا علمنا أن هناك من الشعراء من اتجه اتجاها صوفيا على الرغم من الأدوار السياسية الرائدة التى قاموا بها . وقد كان

لهذه النزعة اثرها في شعرهم الذى تأسى خطا الشعر الصوفى . والذى كانت له صلاته بحركات التجديد فى كل من مصر والعالم العربى وأدباء المهجر فى أمريكا .

ولعل في دراسة شعر الأمير عبد القادر الجزائرى ومصادر تأثيره ما يكشف الكثير عن حقيقة ما ينسب الى العصر الحديث من حركات تجديدية وأفكار يدعي انها جديدة ، وقد تكون فى الواقع أصداء لآثار قديمة .

وقد يزعم البعض ان حركات التجديد الحديث انما انبعثت من ظروف حاضرة معظمها قد ينسب الى الآداب الأوروبية ، ولكن هؤلاء ينسون ان التراث الأسلامى ؛ انتقل الى أوروبا فى القرون الوسطى . وشاعت بلا شك آثاره وتخللت عناصره أركان هذه الآداب حتى ضللنا سيرتها عبر القرون . وأخطأنا أصولها وعناصرها فى هذه الآداب . والدرس الوئيد الهادىء هو وحده الكفيل بالكشف عن هذه العناصر والقاء الضوء على هذه الأصول لا لاشباع رغبة فى التعصب والاستعلاء ، بل الكشف عن حقيقة الدور الحضارى للآداب بين الأمم من ناحية ، ولانصاف من أخطأتهم عيون الانصاف .

وانا لمعرجون الآن على بعض شعراء الصوفية .

أبو بكر الشبلي

سمى بأسماء كثيرة ويشترك معه كثيرون في اللقب والكنية ولذا يجب الحذر والتنبه عند مقابلة اى نص منسوب اليه ليتأكد ان المعنى هو صاحبنا الذى سنخصه في هذا العرض بالعناية والدراسة .

والمشهور أنه دلف بن حجدر ، أو جعفر بن يونس على تنوع واختلاف فى حقيقة وترتيب هذه الأسماء ، ويقال كذلك انه تركى الأصل من بلدة شـــبلية التى نسب اليها وكانت من أعمال أشر وسنة ـ وقد نسب اليها ايضا وقيل ، أبو بكر الأشروسنى ـ وكانت أشروسنة اقليما تابعا لخراســان وتقع على خمس مراحل شرقى سمرقند . وان كنا نميل الى كونه مصريا .

ويذكر الأخ الفاضل الدكتور كامل الشيبى أنه رأى قبر الشبلى فى مقبرة أبى حنيفة فى الأعظمية وانه وجد شاهدا منتزعا من القبر بعد تجديده سنة ١٩٦٢ وعليه عبارة « هذا مرقد قطب العارفين السيد جعفر بن يونس الشبلى قدس الله روحه توفى فى ذى الحجة سنة ٣٣٤ .

ومن الطـريف ما ينقله السمعانى ت ١١٤٨/٥٤٢ عن بندار ابن الحسين الشيرازى ت ١٦٤/٣٥٣ وهو من

اصدقاء الشبلى أنه سمع التمبلى يقـول « نوديت فى سرى يوما : شب لى أى احترق فى فسميت بذلك .

ومهما يكن من أمر فان أبا بكر الشبلى قد تقلبت به الحياة وقيل انه كان حاجبا للموفق وظـل كذلك الى أن أقعد الموفق ، وعنـدئذ تاب وانصرف الى التصوف ـ والظاهر ان لموت الموفق ولأحكام المصادرة التى نالت أباه وكثيرين غيره فى هذه الآونة أثر فى ذلك وقد مات الموفق ٢٧٨ هـ / ٨٩١ م .

واننا لمقتنعون برأى الشيخ عبد الله الأنصارى الهروى المتوفى ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ / ٩ الذى اكد ان الشبلى كان مصريا . فورد بغـداد من مصر ، وقـد يؤيد ذلك أن الشبلى كان مالكى المذهب ـ ومعلوم انه قد قل اتباع مالك فى العراق لمخاصمة هذا الامام للدولة العباسية ، وتبنى الدولة الأموية فى الأندلس لمذهبـه ، كما يؤيده ما سبقت الاشارة اليه من أخبار خاله .

دخول الشبلى طريق التصوف

تسجل روايات كثيرة وأقاصيص متنوعة حول الظروف والملابسات التى حملت الشبلى على تغيير نظم حياته فى بلاط الخلفاء . ومن أظهر هذه الحكايات ما رواه العطـار من أن الشبلى لما قصـد بغداد أيام امارته على دماوند صحبه أمير الرى وجماعة من الموظفين لحضـور مراسم الباس أميرهم خلعة منصبه ، وبعد تمام المراسم وتفرق الحضور خرج الأمير ومن معه الى حال سبيلهم وعليه الخلعة . وفى الطريق ضايقته عطسة فتلقاها بكم الخلعة دون أن يدرى أن ذلك خروج على التقاليد التى تفرض

احترام الخلعة ، ونما الخبر الى الخليفة الذى استدعى الأمير وأهانه وصفعه على قفاه وانتزعت منه الخلعة وسلبت منه الامارة .

ويقول العطار ان الشبلى تأثر غاية التأثر من هذا الحادث ونتائجه وأخذته الفكرة فقال لنفسه ، اذا كان من استعمل خلعة مخلوق منديلا مستحقا للعزل محكوما عليه بردها ، فما يصنع بمن فعل ذلك بخلعة رب العالمين ؟

ويستأنف العطار : وقصد الشبلى الى مجلس الخليفة فسئل ما خطبه ؟ فقال الشبلى « أيها الخليفة انك مخلوق ولا ترضى أن يساء الأدب مع خلعتك ، وتقديرك لها معلوم ، وقد خلع على الله خلعة من محبته ومعرفته . ومن المحال أن يرضى باستعمالها منديلا فى خدمة المخاوقين .

ونعتقد أن الشبلى قد تأثر كثيرا بوعظ « خير النساج الذى كان يتخلل القلوب ، وينفذ الى اعماقها فى يسر وسهولة وكثيرا ما قال النساج « لا نسب أشرف من نسب من خلقه الله تعالى بيده ، (يعنى آدم) فلم يعصمه، ولا علم أشرف من علم من علمه الله الأسماء كلها ، فلم ينفعه فى وقت جريان القدر والقضاء عليه ، ولا عبادة أتم من عبادة ابليس ، لم ينجه ذلك من المدون عليه »[1] .

وقد نصح خير النساج الشبلى بأن يذهب الى الجنيد امام التصوف فى عصره ببغداد بعد أن قطع الشبلى علائقه كما نصحه أستاذه خير النساج ورد جميع المظالم بدليل انه عاد الى قومه وسألهم ان يجعلوه فى حل .

ويبدو أن شهرة الشبلى قد سبقته الى الجنيد فاراد ن يقتلع من نفسه كل آثار الماضى على الحقيقة ، وأن

يمتحنه امتحانا قاسيا يكشف عن مدى صـــدقه واستعداده لخوض طريق التصوف والالتزام بآدابه . وتختلف الروايات حول ما طلبه منه الجنيد ولكنها تتفق على انها ممارسات تكسر النفس وتهدم غرورها وتجعلها ترى ذاتها اقل واحقر الأنفس ؛ حتى انه ليروى انه راى مرة صفعان الأمير « وهو الذى يصفع على قفاه ويده بالكف أو بالحذاء للعبث به والضحك منه » فجرى الشبلى اليه وقبل فخده ودهش الرجل لموقف الشبلى منه مع مهانته وحقارته ، ولكن الشبلى قال له « قد عرفتك : انك تأكل الدنيا بما تساويه الدنيا ، اركب فأنت خير ممن يأكل الدنيا بالدين » !!!

وقد جمع الشبلى الى التصوف بعد طول المجاهدة والمكافحة — جمع اليه الفقه ، وبرز حتى قال فيه الجنيد لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم الشبلى . وكان الجنيد يقول لتلامذته « لا تنظروا الى ابى بكر الشبلى بالعين التى ينظر بعضكم الى بعض ، فانه عين من عيـــون الله » .

موقفه من الفقه والحديث

يقول الشبلى : كتبت الحـــديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر الصبح ، فجئت الى كل من كتبت عنه فقلت أريد فقه الله فما كلمنى أحد » !!

ويشرح أبو نصر السراج هذه العبارة فيقول « ومعنى قوله أسفر الصبح « يعنى به حتى بدت أنوار الحقيقة ما دعت اليه حقيقة الفقه والعلم والمعرفة »» والمقصود بفقه الله التفقه فى علم الأحوال التى بين العبد وربه فى

كل لحظة وطرفة عين . ولما سئل الشبلي عن الفتوى فى الفقه قال : خاطر يحرك سرى أحب الى من سبعين قضية قضاها شريح » .

فكرة التوحيد بين التصوف وغيره من العلوم الاسلامية

يقف الصوفية فى مواجهة نمط التوحيد الذى قدمه المعتزلة الذين كانوا فى مطلع القرن الرابع الهجرى — فى أعلى مستوياتهم بالاصطلاح الكلامي هذا النمط المقيد بالاصطلاح الكلامى أو ما يسمى بالفلسفة الاولى فى عرف فلاسفة الاسلام .

ان الصوفية لم يكونوا يريدون بالتوحيد عبارة تنطق أو فكرة تناقش أو بحثا يكتب ، وانما صيروه نفسا يصعد ، وقلبا ينبض وحياة تحرك الجسد الانسانى فسموا آنذاك بأرباب التوحيد . أى أصحاب التوحيد الحقيقى .

ويبدو أنه لاشتهار الصوفية بهذا الاتجاه ذكر القشيرى نقلا عن الاسفرايينى أن « الناس كلهم فى التوحيد عيال على الصوفية » .

ومما لا شك فيه ان حياة الشبلى كلها لم تكن الا نشيدا متواصلا من أناشيد التوحيد حتى لقب مع زملاء له من أرباب التوحيد .

فالزهد عنده مثلا « تحويل القلب من الأشياء الى رب الأشياء » ومن نصائحه لأحد مريديه « اضرب بالدنيا وجه عاشقيها ، وبالأخرى وجه طالبيها ، وسلم نفسك وقد وصلت . فاذا قلت : الله فهو الله ، واذا سكت فهو الله وهذا هو المقام العظيم » .

وظل التغنى بالتوحيد اللحن المميز للشبلى الذى عبر عن عشق دائم وانقياد مطلق وتوكل غير محدود فى مثل شعره :

قد تخللت مســــلك الروح منى
ولذا ســـــمى الخليل خليـــلا
فـــاذا ما نطقت كنـــت حـديثى
واذا ما ســـــــكت كنت غليلا

وقوله :

لست من جمـــلة المحبين ان لم
اجعل القلب بيته والمقـــــــاما
وطوافى اخـاله الســــــير فيه
وهو ركنى اذا أردت اســـتلاما

طبيعة شعر الشبلى

من المسلم به لدى مؤرخى ودارسى التراث الصوفى أنه كانت هناك ثروة شعرية صوفية هائلة ، ولكن معظمها قد ضاع فيما ضاع من تراث الأمة الإسلامية على وجه العموم .

وبالرغم من ذلك فانه لحسن الحظ قد احتفظت كتب التصوف ببعض النصوص التى وان لم تبرز ثراء هذا التراث من حيث الكم الا أنها تبرز عمقه وغناه من حيث الكيف والمفهوم .

ويبدو أن الشبلى كان شاعرا مقلا ، وان كان شعره بعد من الناحية الفنية صادرا عن صدق تجربة وصراحة انفعال ، فليس فيه من الفضول والتصنع ما فى كثير من الأشعار التى سرت على منهج « اعذب الشعر أكذبه » .

لقد كانت نظرته تطابق راى حسان بن ثابت رضى الله عنه فى قوله :

وان أشـــعر ببيت انت قـائله
بيت يقال اذا انشـــدته صـــدقا
وانما الشـــعر لب المرء يعرضه
على المجالس ان كيسا وان حمقـا

ويمكن أن يقال باطمئنان ان الشعور الذى استغرق وجدان الشبلى وهيمن على كيانه وأعماقه هو الامتلاء بوحدانية الله وعموم سلطانه وانبثاق صـــفاته وآثاره التى تظل طوارق القلوب مرهفة غاية فى الشـــفافية والرقة .

لقد سمع من ينشد قول زهير بن أبى سلمى :

وعينان قـال الله كـونا ، فكانتا
فعولان بالألباب ما تفعـــل الخمر

فاستطار وجـده وطربه لما وعاه من المعنى الروحى الزمنى بدليل تفسيره بقوله « لست أعنى العيون النجل ، ولكنى أعنى عيون القلوب ذوات الصدور ، فطوبى لمن كان له عين فى قلبه واذن واعية والفاظ مرضية .

وقد أدرك الشبلى قصور لغة الانسان عن وصف الحق فقال : كيف يمكننى أن أصف الحق ومخلوق يقول فى شكله مثل :

« الحب الالهى فى شعر الشبلى »

ان نغمة الحب الالهى التى سرت فى أشـعار الشبلى تعتبر بحق من أجل ما انبثقت عنه قريحته ، وما فاض به

وجدانه . ومن الملاحظات التى سجلها النقاد عن الشبلى انه كان يخطر له الخاطر فيقوله نثرا ثم ينظمه ويردده .

وقد جرت محاورة بين الشبلى وصديق له سأله عن قول بعضهم « لا تغرنكم هذه القبور وهمودها » وكان الصديق يفهم منها أنها قبور الأموات . غير أن الشبلى نبهه الى أنها الناس « كل واحد منكم مدفون : فالمعرض عن الله داع بالويل والثبور وللمقبل على الله الفـــرح والسرور ، وانتهى الحوار بهذه الأبيات الجميلة الرائعة:

أقلل مابى فيك وهو كثـــــــير
وأزجر دمعى فيـــــك وهو غزير
وعنـــدى دموع لو بـكيت ببعضها
لفاضت بحـــور بعدهن بحـــور
قبـــور الورى تحت التراب وللهوى
رجال لهم تحت الثياب قبـــــور
سأبكى بأجفـــــان عليك قريحـة
وأرنو بألحـــــــاظ اليك تشير

الجوانب الفنية فى هذه الأبيات :

التقابل : أقلل ، كثير ، القبور التى تحت التراب ، القبـــور التى تحت الثياب . نظم وصــــور شــعرية ووجدانية .

ومن هذه المقابلات التى اشتهر بها الشبلى قوله :

عبرات خططن فى الخـــــد سطرا
قد قراها من ليس يحسن يقـــرأ
ان موت المحب من ألم الشـــــو
ق وخوف الفـــراق يورث عذرا

صابر الصبر فـاستغاث به الصبر
فصـاح المحب بالصـبر صبرا

ويقول الشبلى :

ان المحبين أحيـاء وان دفنـوا
فى الترب أو غرقوا فى الماء أو حرقوا
أو قتلوا بسيوف وسط معـركة
أو حتف أنف وان أضـناهم الفرق
لو يسمعون منادى الحب صـاح بهم
يوما للبـاه من بالحب يحتـرق

وقد روى ان الشبلى دخل على السرى السـقطى وكانت معه زوجته فهمت ان تحتجب ، ولكن السرى حين رأى الشبلى فى غيبته ووجده يردد :

عود ونى الوصـال والوصل عذب
ورمونى بالصد والصـد صعب
زعموا حين عاتبـوا ان ذنبى
فـرط حبى لهم ، وما ذاك ذنب
لا وحسن الخضوع عنـد التلاقى
ما جـزا من يحب الا يحب

ـ تتجلى رقة الشاعر وعذوبته فى هذه الأبيات ، كما يبدو نجاحه فى ابراز قرب المحبوب من ذاته حتى انه يشكل سرها الجوهرى ، ولبها الأصيل .

ـ بالرغم مما قد يستشعر من تكلف فى البيت الثانى (المصراع الأول) حيث يجعل لجملة الكل كلا هو أحب من السائر ومن البعض . بالرغم من ذلك فالفكرة مصوغه بذكاء ومهارة منطقية .

ـ اذا قرىء هذا البيت ـ تراك ـ على حذف همزة

الاستفهام ، وفهم المعنى على الاستبعاد أو الاستبطاء امكن ان يفهم أن الشاعر شبه يائس من الوصل والقرب ، مع ما به من صبابة ولوعة . وقد أجاد الشاعر رسم صورة القلق الذى ينتاب المحب . فما أفزع القلب الذى يعلق بمخلبى طائر لا يكف عن الطيران والتحليق . وفى الصورة اشارة الى رفعة شأن المحبوب وقوة سلطانه وتحكمه .

ـ فى الابيات الثلاثة الأخيرة براعة فائقة فى انتقاء الألفاظ والملاءمة بين جرسها ومعناها ، فالمحب يسرى وأسراره هي الأخرى تسرى ولكنه لا يدرى . والتشبيه في البيت السادس رائع ودقيق فقياس سرعة آتوهم من ادق الأقيسة وأخفاها وأكثرها دلالة على السرعة .

ـ البيت الأخير قمة من حيث تصوير الحالة النفسية والفكرية فى الصوفى ، فمن المعروف ان مواجيد الصوفى طاغية على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك أعلام تشيد على الكتاب والسنة ، كما نبه الى ذلك أعلام التصوف الناضجون . وهنا يشير الشاعر الى ما يقيه من أخطار هذه اللجج ، وما هى الا اللطائف الالهية التى تبدو بوارق لامعة ترشد ربان السفينة الى شاطيء الأمان والسلام .

وللصوفية فهم خاص للفقر وللصبر ، فليس المفهوم عندهم بالفقر الحاجة وخلو اليد مع التطلع كما قديتبادر، وانما الاحساس الفعلى بالانتماء والاحتياج التى تربط الذات الانسانية بمصدر غناها وكفايتها تطبيقا لقوله تعالى « يأيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد » فليس للفقر فى هذا المقام تعلق بالمال أو الجاه ولا يتناقض مع الاقتناء والامتلاك ولذلك تفصيل يضيق عنه المقام .

ومما لا جدال فيه ان الصبر فضيلة بذاته ، ولكنه فى التصوف الناضج لا يكون فضيلة اذا اقترن بالجمال ، ولم يقتصر على مجرد التحمل ، وهذا عند التدقيق فهم سديد للروح الاسلامية المستفادة من كثير من النصوص القرآنية والنبوية ، فالرسول صلى الله عليه وسلم مثلا مأمور فى القرآن بأن يصبر صبرا جميلا وهكذا .

نموذج آخر للشبلى

ذكرتك لا انى نسيتك لمحـــــــة
وايسر ما فى الذكر ذكـــر لسانى
وكدت بلا وجد أموت من الهـــوى
وهام على القلب بالخفقـــــــان
فلما أرانى الوجـــــد أنك حاضرى
شهدتك موجـــــودا بـكل مكان
فخاطبت موجـــــودا بغير تـكلم
ولاحظت معلوما بغير عيـــــان

لقد اخذ هذا المعنى كثير من الشـــعراء وتفننوا فى ابرازه فى صور شتى ومن ذلك قول بعضهم :

عجبت لمن يقـــول : ذكرت ربى
وهل أنسى فاذكـــر ما نسـيت
شربت الحب كأســـــا بعد كأس
فمـــــــا نفد الشراب وما رويت

حتى اننا لنجد نفس هذا المعنى فى كثير من اغانينا العامية وهو معنى جميل .

ــ يستخدم الشاعر كلمة « وجد » وما اشتق منها فى معان عديدة تشهد بسعة الافق والبصر باللغة وموافاتها

للحالات الروحية الدقيقة ، وهذه الكلمة تتردد على أية حال بين الوجدان فتكون مشيرة الى الوجدان والجيشان النفسي وبين أن تشير الى الوجود بعد العدم أو الفقد . ومن الطريف أن تستعمل كلمة « الوجود » على أنها جمع وجد ثم يراد بهـا فى نفس السياق معنى التحقق بعـد الفقد أو العدم ثم يقابل بينهما أخيرا وبين الشهود حتى يمكن أن يقال للمحبوب وجدتك مشهورا ، وشهدتك موجودا . كما يمكن أن يستعمل الفعل بمعنى صادق ، وعثر على ، وقد تكسر الجيم ويضاف حرف الجر على فتؤدي معنى حقد أو اغتاظ الخ . مما يشهد بثراء المادة المثلة لأصل هذه الكلمة .

وللصوفية اصطلاح « الوجد » والمواجيد ، وقـد يضيفونها الى القلب فيقولون مواجيد القلوب ، ومواريث القلوب ويريدون الالهامات التى تتوارد على خـواطرهم وقلوبهم .

إبن الفارض
٥٧٦ - ٦٣٢ هـ

هو أبو حفص عمر بن أبى الحسن على بن المرشد بن على يعرف بابن الفارض وينعت شرف الدين ، ويلقب بسلطان العاشقين . ويجمع المؤرخون على أن والده كان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين أيدى الحكام ، ثم ولى نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض ، ونسب اليه ابنه فقيل : ابن الفارض .

ويعد ابن الفارض بحق شاعر التصوف الاسلامى دون منازع لأنه الشاعر المسلم العربى الذى كرس حياته ووهب روحه للافاضة فى هذا اللون من الشعر ، شعر الحب والصبابة حتى لقب عن جدارة « بسلطان العاشقين » .

وقد عاش ابن الفارض فيما بين نهاية القرن السادس الهجرى وبداية القرن السابع وهى الفترة التى انتقلت فيها مصر من حكم الفاطميين الى حكم الايوبيين . وقد شهدت الفترة آثار الحروب الصليبية وفى هذه الفترة التى عاشها ابن الفارض أدرك عددا كبيرا من الصوفية والعلماء والشعراء .

لقد وصل ابن الفارض الى الحياة بعد قرون هجرية خمسة ألقت بحصيلتها لديه ومهـــدت له السبيل الى تشكيل حياته وصنوع مذهبه وتصوير منهجه فى الحب

والوحدة بهذه الصورة الناضجة التى قلما سما اليها تراث ادبى خارج الاسلام .

آثار ابن الفارض

لم تعرف لابن الفارض من آثار أو مؤلفات الا ديوانه الذى يمثل حقيقة وحدة متكاملة لا تتبدد ولا تتجزأ ، ولـكن أعذب وأطـول ما أنشد هو قصيدته التائية التى اتخذت أسماء كثيرة .

وهذه القصيدة الطويلة التى تشهد بطـــول نفس الشاعر وتفرده فى هذا المجال تعبر عن الحب الالهى فى اسمي صوره ، كما يعبر عنه انسان بلغة الانسان . ومع حرص الصوفية جميعا على وجه العموم ، وحرص ابن الفارض على وجه الخصوص على تأكيد أن اللغة البشرية لا يمكن أن تفى بالتعبير عما يتعلق بالحب الالهى — نقول مع حرصهم على ذلك — فانهم لن ينقطعوا عن استعمال اللغة ووسائل التعبير الفنية فى الافصاح عن مواجدهم ومشاعرهم ، ولم ينفـكوا يرسلون الزفرات والآهات ويشدون بالألحان العذبة التى تهز القلوب وتثير المشاعر وتنقل صادق الاحساس .

وبالنسبة لقصور اللغة عن الوفاء بحق الله جل جلاله والتعبير الحقيقى عن محبته ، لم يملك الصـــوفية الا اصطناع نفس اللغة والتصوير اللذين ستعملان فى ميدان الحب الانسانى ، سواء أكان حسيا أو عذريا .

وقد يختلط الأمر علينا أحيانا فلا تكاد نميز بين لغة هؤلاء ولغة الغزلين من الشعراء ، وقد يعزى الى ذلك ما يقع فيه بعض الدارسين من سوء فهم الشعر الصوفى

وتفسيره تفسيرا يبعد عن الوجهة التى وضع لها .

وقد نلحظ أن بعض من تعرضوا لشرح ديوان ابن الفارض اعرضوا عن شرح تائيته الكبرى لادراكهم عدم كفاءتهم – أو عدم تلاؤم مزاجهم وتذوقهم لهذه التائية كما يذكر البورينى مثلا فى تبرير عدم شرح هذه التائية « أوضحت فى عدم شرحها عذرا لكونها فى بيان الدقائق الصوفية وفى ايضاح الرقائق المعنوية ، وكذلك أعرض العلنى ، والواقع ان هذه التائية قد صيغت صياغة فنية مركبة ، وغلفت بأغلفة بعضها رقيق شفاف ، وبعضها غليظ كثيف يحتاج فى استكناه ما وراءه الى بصر حديد وغور بعيد ، ودربة روحية ، وبصيرة مواتية وثراء لغوى عريض ، وخبرة بالرموز والاشارات ، والمام بالدقائق والرقائق والحقائق .

ان اكتناز أبيات هذه القصيدة بهذه الرموز المكثفة المنوعة من نفسية وموضوعية ولفظية أو أسلوبية أفقد الكثيرين ممن تصدوا لشرحها ادراك معانيها الحقيقية لكثافة الحجب التى تحول بينهم وبين ما يشتهون .

وها هو الحافظ ابن حجر يشرح أبياتا من هذه القصيدة ويقدمها الى الشيخ مدين – أحد عظماء الصوفية فى وقته – وهو أستاذ ابن عربى – ويطلب من الشيخ أن يجيزه فيها ، ولكن الشيخ مدين يكتفى بأن يكتب له على ظاهرها . ما أحسن ماقال بعضهم :

سارت مشرقة وسرت مغربا   شتان بين مشرق ومغرب

فتنبه الحافظ للأمر وعلم انه لم يستطع الوصول الى الأغوار التى قصدها ابن الفارض .

ونختار من هذه التائية بعض النماذج التى نرجو ان

تكشف عن أهم الخصائص الفنية لشعر ابن الفارض بخاصة أو خصائص الشعر الصوفى الإسلامى فى اللغة العربية بعامة ، مؤكدين مرة اخرى ان الاتجاه الصوفى فى الحب وسع آفاق هذه العاطفة ، وجعل مجال التعبير والتصوير والتفكير رحبا فسيحا مطلقا يسع الانسان بما هو انسان ولا يضيق عن المضمون الانسانى فى أعلى ذراه ، وفى أمثل رؤاه .

فالبيت الرابع والثلاثون يعرض فى مهارة التناقض الذاتى المستكن فى عاطفة الحب ذاتها فالحيرة قد أعقبت اختيار المحبة ، لكن ما اسوأ الحيرة اذا لم تكن فى محبة هذا المحبوب ، ولا يخفى جمال الجمع بين احترت واخترت .

من الأبيات ٣٥ وما بعدها يكشف الشاعر على سنن كثير من الشعراء عن موقف المحبوب وهو هنا السميع البصير الذى « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور » وقد جرت عادة الشعراء أن يجعلوا محبوبهم شاكا فى حبهم . فيقدمون له الأدلة المقنعة كما فعل أبو فراس وغيره والشاعر هنا يغوص فى أعماق النفس الانسانية ليستخرج دفائنها ونوازعها الخفية التى ترتبط بأنانيتها، وتتقوقع حول ذاتها .

وما أجمل ما أفصح عنه الشاعر على لسان محبوبه عن كشف الخلل فى عاطفة المحب بقوله كيف تفوز بحبى وهو أكرم صفة وأجمل سجية تمنح ، كيف تفوز بذلك عن طريق دعوى أو ادعاء مع انها سوء صفة وباختصار كيف ينال ما سما بما سفل ؟ ولم يقتصر الشاعر على سرد العيوب التى تكتنف المحب كما يراها المحبوب ، بل انتقل الى ما ينبغى أن يعمله المحب وأن

يتخلق به حتى يكون أهلا للظفر برضا المحبوب . ويلخص لب هذا السلوك فى اسقاط الجاه ، لانه لا يليق بالمحب ان يدخل بجاهه ـ حيث يرى نفسه ـ على محبوبه ان تسيطر عليه صورة المحبوب .

وتأمل البيت ٤٧ حيث يصور الشاعر ان المحبوب لا ينكر غرام المحب ولا صبابته ، لكنه يرى ان هذا الغرام وهذا الحب انما هو مصروف الى النفس او الذات الخاصة بالمحب او ما بقى له منها ، والمفروض ان جلال وكمال وجمال المحبوب يفرض فناء حظوظ النفس وتلاشيها فى ضوء هذه المحبة ولذلك قال المحبوب .

فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا
ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتى

وتأمل اقتباسات القرآن الكثيرة كما فى البيت ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ والمقصود بخفضة الباء الكسرة والمراد التذلل والتواضع الذى يورث الرفعة وعلو المنزلة عند المحبوب . وللصوفية تعليقات ضافية على الباء باعتبارها رمزا للوجود الظاهر المتعين ، واذا انخفض الانسان فى حضرة الجلال وبذلك تلاشى هذا الوجود الظاهر ولم يبق الا المشهد الالهى يملأ كيان الصوفى .

وهنا يشرح ابن الفارض على لسان المحبوب الطريق الى الأصل الصحيح وهو الاستقامة فى هذا الطريق وهو ظاهر بالنسبة الى من كان فى أصل فطرته مهتديا الى مراتب القرب التى تبدأ بالاسلام وتنتهى بالاحسان . وهذا الطريق مبنى على مخالفة النفس فما دام فى المحب بقية من هوى النفس لم تخلص الى الغاية .

ينتهى الشاعر من عرض حكم المحبوب وتكذيبه دعوى المحب والاشارة الى شرائط ومقدمات وآفاق المحبة ،

وهذه أمور لا تعرف الا من المحبوب ذاته . ثم ينتقل الى الاعتذار الى محبوب ويدفع تهمة الكذب فى البيت ٥٠ ، ويتدرج الى عرض ما يطرأ عليه من تلوين وتمكين فى مسار حبه ليبرهن على صدقه واخلاصه وتفانيه ويبلغ القمة فى وصف حالة فى الحب بين الاقدام والأحجام اذ يقول :

ففى كل عضو فى اقدام رغبة
ومن هيبة الاعظام احجام رهبة

ومطلع القصيدة :

سفتنى حميا الحب راحة مقلتى
وكأسى محيا من عن الحس جلب
فأوهمت صحبى ان شرب شرابهم
به سر سرى فى انتشائى بنظرتى
وبالحدق استغنيت عن قدحى ومن
شمائلها لا من شمول نشوتى
ففى حان سكرى حان شكرى لفتية
بهم تم لى كتمى الهوى مع شهرتى

بعض التعليقات

الوجد والفقد ، والحضور والغيبة من المصطلحات المقابلة التى تعبر عن الحالات النفسية التى تعترى الصوفى فى رحلته الروحية .

فى البيت الثامن والتاسع يشار الى حقيقة تاريخية تتعلق بطلب سيدنا موسى عليه السلام من الله ان يمن عليه برؤيته ، وفى البيت التاسع يشير الى انه يسعد حتى بمجرد الاجابة برفض الرؤية لأن فى الاستماع لذة

لا تجاري . وفى هذا البيت مبالغة فى الاختصار حيث اقتصر على حرف النفى « لن » اعتمـــادا على شهرة الموقف .

والبيت العاشر والحادى عشر استرسال فى نفس الجو التاريخى مع نقلة سريعة الى الحاضر للمقـــابلة والمقارنة والوصول الى ضخامة وعظم ما ألم بالشاعر . ولا يخفى ما فى الأبيات من جنـــاس وتورية وطباق وغيرها من المحسنات البديعية التى تكثر أحيانا وتعتدل أحيانا فتنال نصيبها من الحسن والجمال بمقدار ما يمليه الموقف ومما توحيه العاطفة ولاحظ ما بين الـكلمات : سكري وشكرى ، الشمائل والشمول ، سر سرى ، خلوة وجلوة ، ماحى ومثبتى ، فاقه وافاقة ، نمت بتخفيفها، نوح ونوح ، وهمت (بالكسر) وهمت بالفتح ، وتأمل البراعة والجمال فى انتقاء هؤلاء الأنبياء الأربعة وحول كل نبى شهرة خاصة لموقف فريد ، وكيف اســـتطاع الشاعر أن يربط بين حاله وبين هذا الموقف الفريد لكل نبى ، واعد تأمل البيت الرابع عشر وما حوى من أوجه الحسن .

ويؤكد ابن الفارض فى البيتين الثـــالث والعشرين والرابع والعشرين أصالة حبه وثباته وتمكنه من نفسه تمكن العقيـــدة والدين ، وهو يماثل فى هذا ابن عربى الذى قال :

أدين بدين الحب انى توجهت
ركائبه فالحب دينى وايمـــانى

كما نجد فى القصيدة نفس فكرة ابن عربى فى وحدة الأديان ، وفى تلاقيها على الحق من الوجهة التى تنظر لسر القدر ، ويوضح ابن الفارض هذه النقطة بصورة افضل من ابن عربى حيث يذكر ان الخلق لم يخلق عبثا

وان ساءت بعض افعالهم فما ذلك الا لنتعامل الصفات الالهية مع الخلق على اختلاف مللهم ونحلهم واتجاهاتهم .

ويستند ابن الفارض فى تأكيده اصالة هذا الحب والمعرفة بالله الى القرآن الكريم مشيرا الى آية الميثاق (١٧١ من سورة الاعراف) وهى قوله تعالى « واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى » .

ومع انطلاق ابن الفارض فى رسم صورة التجلى الالهى فى معارض الجمال ، والحسن ، ومظاهر الابداع والبهاء فانه لم يكف عن استعمال المحسنات التى سلم له معظمها . وتعثر البعض فى الزحام والتكدس وتأمل .

وطوفان نوح عند نوحى كأدمعى
وايقاد نيران الخليل كلوعتى
فلولا زفيرى اغرقتنى ادمعى
ولولا دموعى احرقتنى زفرتى
وحزنى ما يعقوب بث اقله
وكل بلا ايوب بعض بليتى

الى ان يقول :

وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب
وان ملت يوما عنه فارقت ملتى
وان خطرت لى فى سواك ارادة
على خاطرى سهوا قضيت بردتى

ثم يقول :

وان فتن النساك بعض محاسن
لديك فكل فيك موضع فتنتى
وما احترت حتى اخترت حبك مذهبا
فواحيرتى لو لم تكن فيك حيرتى

من طرائف المفارقات في الحياة الروحية

ان القصد من تأمل هذه المفارقات فى الحياة الروحية هو أن ندرك أن المعايير والأقيسة المنطقيـــــة الضيقة لا تصلح لاستيعاب جوانب هذه الحياة ، ومع ذلك فاذا اتسع مجال المنطق أضحى للروح ولحياتها الوجدانية منطقها الخاص المتسق مع طبيعتها ، والمضيف الى ثراء التجربة البشرية ذاتها ، وانفساح مجال الحياةالانسانية.

فلنصحب هـــؤلاء الذين احتلت اهتماماتهم الروحية سائر حياتهم ، ولنتأمل ما نرى من مفارقات ولننظر ماذا عسى أن نفيده من تأمل هذه المفارقات .

● وأول ما يواجه المتأمل فى هذه المفارقات ما يتصل بالتجربة الروحية نفسها فقد أجمع الصوفية فى جميع الأديان على وصفها ، وذيلوا كل وصف بما يعتبر نمطاً واحداً خلاصـــته أن الـكلمات عاجزة عن الأداء ، وأن الاشارة تقصر عنها العبارة ، وان الـكشف يعجز دونه الوصف . هم يقولون أن تجربتهم لا توصف ومع ذلك يصفونها .

واذا رحت تحاسب هؤلاء بالمنطق الجاف لتقول لهم مثلا : اذا كانت تجاربكم لا توصف فلم تصفونها ؟ واذا وصفتم فعلا ، فلم لا يكون الوصف وافيا بالفرض ؟ —

اذا رحت تفعل ذلك ـ كنت متطلبا من الأشياء ضد طباعها، كمن ينشد من الماء جذوة نار :

فالواقع ان فيضان المشاعر ، وتأجج العواطف ، واندلاع الشوق يتطلب تنفيسا وتعبيرا ، فاذا أراد الصوفى التعبير واجه هذا الموقف المحير الذى يجعل الكلمات غير قادرة على نقل هذه التجارب .

ولعلك تدهش اذا علمت ان صوفية الاسلام لم يتركوا تقريبا أى علم معروف دون أن يستمدوا منه وسائل تعبير ، حتى العلوم الطبيعية والعلوم اللغوية . كالنحو والصرف والبلاغة .

● ومن المفارقات التى نلاحظها ، والتى عبروا عنها بما يشبه اللغز بقولهم عليك « بالكون مع البون » ويريدون أن يكون الفرد بين اخوته وغيرهم من الناس ، وأن يبين عنهم أى يبعد من الانخراط فى سلك خضوعهم لمطالبهم وشهواتهم ورغباءهم وأن يتجه كلية الى الله جل جلاله ـ فهو كائن مع الناس من حيث المعاشرة والتعاون ـ وبائن عنهم من حيث الفكر والاهتمام المنصرف خالصا لمحبوبه .

● ومن المفارقات : التقليل من شأن الأعمال الكسبية والاعتقاد فى عميم فضل الله فيما يتصل بالترقى والقرب والرضا الالهى مع التفانى فى أداء أشق الأعمال والحرص الكامل على تمام الخدمة . وهذا من وجهة النظر الاسلامية هو الكمال بعينه : اذ ان التقليل من قيمة هذه الأعمال يحمل على الاستزادة ، وعلى عدم الاغترار والاستعلاء بهذه الأعمال ، كما ان اجلال فضل الله يصحح السلوك ، ويدفع الى الاجادة والاخلاص .

● ومن المفارقات رفعهم من شأن الكرامة وتأكيدهم

لوقوعها من الدعوة الى عدم الركون اليها أو الاعتداد بها ، وأذكر أن من جلة صوفيتنا من قال : وما الكرامات! ان أعظم الكرامات أن تبدل خلقا مذموما بخلق محمود . وهذا الانجاز تم فعلا في نظم صوفية كثيرة . وفيها نرى تنبه الصوفية الى الغاية الحقيقية من النهضة أو اليقظة الروحية وهي اصلاح أو اعادة بناء الانسان من الداخل وقد ذهبوا في ذلك الى أبعد الحـــدود بدرجة تطبيق خطوات عملية بنسب ومقادير محددة محاكاة لخطوات العلوم التجريبية الطبيعية .

ولعل القارىء يذكر أنهم ألفوا كتبا تحمل عنوانا يتصل بهذه العلوم التجريبية كالكيمياء في مثل كيمياء السعادة وغيرها .

● ومن المفارقات انهم يتحدثون لغة واحدة ويعبرون عن حقيقة واحدة في كل زمان ومكان ، في الوقت الذي يشيرون فيه أيضـــا الى أن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق .

والمراد هنا أن الحقيقة تجمعهم والهدف الذي يربطهم هو القرب والاتصال الالهي الذي ينتهي باقرار التوحيد عمليا بمعنى توحيد السالك وتوحيـد الخالق . ومعنى توحيد السالك ، جمع همه وهمته على شيء أو هدف أو مراد أو مطلوب واحد كمـــا قال بعضهم حاكيا عن الله سبحانه « اجعلني همك ، أكفك ما أهملك » .

أما الشق الثاني الخاص بتعدد الوسائل الموصلة الى الله بتعدد الأنفس فذلك يتصل بطبيعة ومزاج كل فرد من حيث تأثير أنواع الطقوس والعبـــــادات والأوراد والممارسات المختلفة على النفس وتهذيبها أو ترقيقها ومن هنا اختلفت وسائل التربية والتخريج وان اتفقت

في غايتها . واذا أردنا ايضاح ذلك بالمثال قلنا لنفرض أن هناك سالكا أدرك شيخه أو أدرك هو نفسه أنه يعانى رذيلة الطمع أو الكبر أو الحسد فقد يلجأ شيخ ما الى تكليف هذا السالك ، والمريد بأشياء تتعارض فى عنف مع ميوله الخبيثة كمـــا وقع مثلا للشبلى الذى دخل الطريق الصوفى بعد مزاولته لمهام الامارة وعيشته المترفة المرفهة التى ألبسته نوعا من العجب والاستعلاء . لقد جاء للجنيد سيد طائفة الصوفية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى فكلفه الجنيد بمزاولة حرف يشمئز منها من فى مثل حال الشبلى كبيع الكبريت ، أو الزيت الخ . ولما صدق الشبلى رفع الجنيد من شأنه بعد ذلك .

ومن المفارقات رفعهم من شأن المعرفة بالله عز وجل والاعتزاز بهذه المعرفة وكمالها مع اقرارهم فى الوقت نفسه بأن أكمل المعرفة هو فى الاقرار بالعجز عن المعرفة . وهم فى الفكرة الأخيرة يحاكون قول الصديق ابى بكر ــ رضوان الله عليه ــ سبحان من لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته .

وحقيقة الأمر ان الزهو والثقة بهذا اللون من المعرفة راجع الى أنها حصيلة التجربة الذاتية ، لذا فهى معرفة مباشرة . كما أن السالك مهما قطع من طريق هذه المعرفة فانه يدرك ان ما يعرفه ليس فى الحقيقــة شـيئا الى ما لا يعرفه فيدرك العجز عن المعرفة .

● ومن المفارقات التحذير من خداع ابليس واغراءاته ودروبه الملتوية والموقعة فى حبائله ، والبعد عن شباكه والوقوع تحت سلطانه المضلل ، وكم عرضوا من أقاصيص وحكايات عن مكائده الغادرة بخلق الله ، ومع ذلك فقد عبروا أيضا عن الاستخفاف بشأنه وعن تفاهة أثره وضعف

حوله وافلاس حيله .

وكل من الوجهتين له سنده : فالنظرة الأولى تلاحظ ضعف بعض النفوس الانسانية وانجذابها نحو المغريات البراقة التي قد تكون وسيلة حتفها وهلاكها . والنظرة الثانية تلاحظ النفوس القوية التي لا يستخفها اغراء ، ولا يؤثر فيها وسواس . والنظرة الاولى سندها قوله تعالى « انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » والآخرى سندها « ان كيد الشيطان كان ضعيفا » وقوله تعالى « ان عبادى ليس لك عليهم سلطان » .. وكل آية تصور من الحقيقة ما يحتاج اليه الانسان فى صلاح حاله ومآله .

● ومن المفارقات التحذير من الثقة والركون الى الناس فى كل شىء مع أنهم يلتمسون للناس المعاذير ، ويطلبون بذل أقصى العون والعطف فى سبيلهم والنظرة الأولى تراعى ما فسد من طباع الناس السائرة استنادا الى قوله تعالى « وان تسطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله » .

والنظرة الثانية تلاحظ الخلق عيالا على الله يحملون أثر صنعته ، وثمرة احسانه ، وعنوان تكريمه فيتلقونهم باللطف والحب والايثار والتعاون مع تسليم حالهم لهم .

ومن المفارقات دعوتهم الى ادامة ذكرالله سبحانه باللسان والقلب وتأكيدهم أهمية المواظبة على ممارسات الذكر مع تنوع الصيغ والعبارات ، واقامة حلقاته الجماعية فى كل مناسبة . وبالرغم من ذلك فان منهم من عبر عن نسيان الذكر بالاستغراق فى المذكور ، بل عبر عن فكرة أدق عندما نقد من يقول « ذكرت الله » بقوله شعرا :

عجبت لمن يقـــــول ذكرت ربى
وهـــل أنسى فأذكـــر ما نسيت

شربت الحب كاســــــا بعد كأس
فمـــــا نفـد الشراب ولا رويت

ولا يقصد بهذا طبعا اســـــتنكار الذكر والا فالقرآن الكريم يقول « ولذكر الله أكبر » ولكن المراد الاشارة الى حال ارقى فيه يكون العبد دائم الحضور والاستشعار بقرب الله جل جلاله ومراقبته .

هذا قل من كثر فى المفارقات الطريفة في الحيـــــاة الروحية فما أكثر ما يجد الانسان من مفارقات .

فهرس

رقم الايداع ٤٣١٦ – ٨٠

الترقيم الدولى ٩ – ٧٦– ٧٠٣١ – ٩٧٧